مولانا عبیداللہ سندھی

افکار و خدمات

ڈاکٹر ابوسلمان سندھی

ضابطہ کا صفحہ

کتاب :	مولانا عبید اللہ سندھی ۔۔۔۔ افکار و خدمات
مرتب :	ڈاکٹر ابو سلمان سندھی و شاہد حسین خان
ناشر :	المحمود اکیڈمی ۔ اردو بازار ۔ لاہور
مطبع :	ایچ وائی پرنٹرز ۔ لاہور
اشاعت :	مئی 1995
تعداد :	500
قیمت :	70 روپے

بہ اہتمام

مولانا عبید اللہ سندھی نیشنل کمیٹی ۔ پاکستان

بیاد

امام انقلاب

مولانا عبید اللہ سندھی

(۱۸۷۲ء - ۱۹۴۴ء)

بموقعہ

پچاس سالہ یوم وفات

۲۲ - اگست ۱۹۹۴ء

مولانا عبید اللہ سندھی نیشنل کمیٹی
پاکستان

Scanned with CamScanner

فہرست

ضمیمہ:

مولانا عبید اللہ سندھی

خدا شناس ، خود آگاہ ، بندہ مومن
ترے وجود سے تصدیق زندگانی تھی
ترے احاطہ دل میں تھا موجزن بیشک
وہ بحر جس کے مقدر میں بے کرانی تھی

لطیف انور

حرفے چند

مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم کے پچاس سالہ یوم وفات کے پروگرام کے سلسلے میں حضرت مرحوم کے متعلق مواد کی تلاش ہوئی تو سب سے پہلے میں نے اپنے ہی ذخیرے کا جائزہ لیا۔ اتفاق سے ایک فائل میں مولانا دین محمد وفائی کے کچھ مضامین مل گئے کچھ اور مضامین کی فکر ہوئی تو مولانا عزیز اللہ جروار صاحب اور عزیزم ثناء اللہ سومرو سلمہ کی عنایت سے دستیاب ہو گئے اور اس یقین کے ساتھ کہ اب مولانا وفائی مرحوم کا شاید ہی کوئی مضمون حضرت امام سندھی کے متعلق اس مجموعے میں جگہ پانے سے رہ گیا ہو۔ بعض عزیزوں اور مخلصوں سے ترجمہ کی درخواست کی۔ خوشی ہوئی کہ یہ درخواست بھی شرف قبولیت سے محروم نہ رہی۔ ان عزیزوں اور مخلصوں کا شکرگذار ہوں۔

یہ مضامین مرتب ہو کر سامنے آئے تو اندازہ ہوا کہ ضخیم نہ سہی مختصر ہی ایک ایسی کتاب تیار ہو گئی جو حضرت مولانا دین محمد وفائی کے اسم سامی کی نسبت سے شرف پائے گی۔

مولانا دین محمد وفائی حضرت سندھی کے بڑے معتقد اور ان کے افکار کے بہت شیدائی تھے۔ کچھ مدت تک انہوں نے قرآن حکیم کے علوم و افکار میں مولانا سندھی سے استفادہ کیا تھا اور محض رسمی طور پر نہیں بلکہ باقاعدہ زانوے تلمذتہ کیا تھا۔ روزنامہ الوحید کراچی کی ادارت جو ایک معقول ذریعہ آمدنی کے علاوہ ایک باعزت ملازمت تھی۔ دراصل مولانا سندھی کے عشق کی نذر ہوئی تھی۔ مولانا وفائی قوم پرور مسلمانوں کی جماعت سے تعلق رکھتے تھے۔ مولانا سندھی کی صحبت نے انہیں ان عقائد میں اور بھی پختہ کر دیا تھا الوحید کی پالیسی اس کے ڈائریکٹرز کے ذوق و مصالح نے ان جذبات پر رکھی تھی، جنہوں نے مسلمانوں سے ان کی تمیز اخلاق و تہذیب کو متاثر کر دیا تھا۔ مولانا وفائی کی بصیرت نے ان پر جس حقیقت کو واشگاف کر دیا تھا، ممکن نہ تھا کہ وہ اس سے انکار کر

دیتے اور صرف ملازمت و عزت کی خاطر حالات سے مصالحت کر لیتے۔ انہوں نے سوچا کہ جب عشق میں عزت سادات گنوانا ہی ٹھہرا تو آج اور کل کی کشمکش کیوں۔

بہ قول میر

کام تھے عشق میں بہت پر میر
ہم ہی فارغ ہوئے شتابی سے

ایک لمحے میں فیصلہ کیا اور دامن جھٹک کر کھڑے ہو گئے۔ حضرت مولانا سندھی دارالرشاد گوٹھ پیر جھنڈا میں تھے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے اور علائق دنیا کی ٹوٹی ہوئی زنجیروں کے ٹکڑے حضرت مرحوم کے قدموں میں ڈھیر کر دیے۔ اس کے بعد سوائے اس کے کہ اہل حدیث مسلک کے مطابق دین کے تمام عقائد و عبادات میں تمسک بالکتاب والسنۃ کے تقاضے پورے کرتے رہے۔ سیاسی افکار و عقائد میں انہوں نے حضرت سندھی کا جو مسلک علم و حق قبول کر لیا تھا، اس سے زندگی بھر سرِمو تجاوز نہ کیا۔ نہ محض تقلیداً بلکہ ان کے علم و نظر نے اس مسلک کی سچائی کو ان کے قلب پر واضح کر دیا تھا۔ مولانا سندھی مرحوم کی صحبت کا اثر اور نظر کا فیضان تھا کہ وہ حضرت امام ولی اللہ دہلوی کے علوم و معارف کے بہت والہ و شیدا ہو گئے تھے۔

ان مضامین کی تالیف میں ایک تصنیف کی شان تو پیدا نہیں ہو سکتی تھی، لیکن یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ جو معلومات و افکار ان مضامین میں آپ کے مطالعے میں آئیں گے ۔ وہ بعد کے کسی مصنف کی تحریروں میں نہیں مل سکتے ۔ حضرت امام سندھی کی زندگی اور افکار کا یہ بنیادی مواد ہے، جو ان مضامین میں فراہم کر دیا گیا ہے۔ اس کی اہمیت مسلم ہے۔ آئندہ حضرت امام سندھی پر تحقیق اور تالیف و تالیف اور تحریر و تصنیف کا جو دور شروع ہو گا، اس میں یہ مضامین عام طور پر بنیادی مآخذ قرار پائیں گے۔

امید ہے کہ اصحاب ذوق میں یہ کتاب پسند کی جائے گی۔

ابو سلمان سندھی

تاثرات

آخر میں کیا لکھوں؟

توحید کے "عبید اللہ نمبر" کی اشاعت کے عزم سے بعض احباب کو مطلع کرنے کے بعد میں خود اس شش و پنج میں پڑ گیا کہ اس عظیم المرتبت ہستی، علوم کے اس بحر ناپیدا کنار، شریعت و طریقت کے جامع اور تجلی الہیٰ کے عارف بزرگ کے بارے میں کیا لکھوں؟ اور اس کا تعارف کرایا جائے تو کس زبان میں اور اس کے لیے کیا اسلوب اختیار کیا جائے؟ خواجہ حالی نے مرزا غالب کے مرثیے میں لکھا تھا:

نکتہ داں، نکتہ سنج، نکتہ شناس
پاک دل، پاک ذات، پاک صفات

غالب کے بارے میں تو معلوم نہیں کہ حقیقت کیا تھی۔ وہ واقعی ان صفات کا حامل تھا یا یہ محض مبالغہ ہے۔ لیکن اگر غموں سے نڈھال ہمارے دل اور زخموں سے چور ہمارے جگر سے کوئی پوچھے کہ ہم نے کیا دیکھا تھا، کیا سنا تھا، کیا پایا تھا اور اب ہم کیا کھو بیٹھے ہیں تو ہم اسے کیا کیا بتائیں!

کیا کہوں حال دردِ پنہانی
وقت کوتاہ و قصہ طولانی

تشنگان علوم اپنی پیاس بجھانے کے لیے چشمہ شیریں تک پہنچے تھے کہ اچانک وہ چشمہ ہی ان کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ بتاؤ! خدارا مجھے بتاؤ! اگر ایک مضطرب تشنہ لب کے سامنے سے آب حیات کا پیالہ ٹھیک اس وقت اچک لیا جائے جب وہ مضطربانہ اس کی طرف ہاتھ بڑھا رہا ہو، تو اس کی حالت کیا ہو گی؟

جب پروفیسر محمد سرور صاحب بی اے کی کتاب "مولانا عبید اللہ سندھی ۔۔۔ حالات و تعلیمات" جس میں مولانا مرحوم کے مختصر سوانح اور ان کے افکار و افادات کا تعارف کرایا گیا تھا، شائع ہوئی تو ایک طالب علم نے مولانا سے دریافت کیا کہ آیا ابھی اور کچھ

باتیں ہیں جو سرور صاحب کی کتاب میں آنے سے رہ گئی ہوں؟ مولانا سندھی نے فرمایا:

"جو کچھ بتانا چاہتا ہوں یہ تو اس کا ہزارواں حصہ بھی نہیں۔"

کون اندازہ کر سکتا ہے کہ علوم و معارف کا کتنا بڑا خزانہ تھا جو ہمیشہ کے لیے زمین میں دفن ہو گیا اور ان شائقین علم کی کیا حالت ہوگی جو اس بے مثل و بیش بہا خزانے سے علم کے موتی چننے اور معارف کے جواہر حاصل کرنے سے محروم رہ گئے ہیں۔

حضرت مولانا امام عبید اللہ سندھی کی وفات صرف ان کے حلقۂ معتقدین ہی کے لیے ایک الم ناک حادثہ نہیں بلکہ پوری قوم اور ملت اسلامیہ کے لیے بہت بڑا قومی، سیاسی اور مذہبی حادثہ ہے۔ امام عبید اللہ کے حادثۂ انتقال سے قوم و ملت کو جو نقصان پہنچا ہے۔ اس کی تلافی صدیوں تک نہیں ہو سکتی۔ اس قسم اور اس پائے کے وجود ہائے گراں مایہ ہزاروں سال کی سیر و گردش کے بعد منصۂ شہود پر جلوہ فگن ہوتے ہیں۔ اقبال مرحوم نے کیا خوب کہا ہے:

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
چمن میں جب کہیں ہوتا ہے جا کر دیدہ ور پیدا

اور جب وہ دنیا سے اٹھ جاتے ہیں تو قرنوں تک کے لیے دنیائے علم و دانش میں تاریکی پھیل جاتی ہے۔

وہ قوم کی نجات اور ملت کی فلاح کے لیے سعی و عمل کی جس راہ میں فوت ہوئے ہیں۔ اس راہ میں مرنے والے کبھی نہیں مرتے۔ ان کی موت شہادت کی موت ہوتی ہے اور شہادت کی موت موت نہیں زندگی ہوتی ہے۔ لیکن اس زندگی کی حقیقت کو ہم نہیں سمجھ سکتے۔ ان کے مقام کی عظمت اور ان کی عظیم الشان قومی اور ملی خدمات کی اہمیت کا ہر کوئی اندازہ شناس نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا ہے اور واقعی یہی بات ہے تو یہ ہماری نظر و بصیرت کا قصور ہے۔ وہ شخص تو مولانا روم کی زبان میں ہمیشہ یہی کہتا رہا:

گفتہ گفتہ من شدم بسیار گو
از شما کس نے شدہ اسرار جو

آہ ! ایسے مردان حر اور حق آگاہ انسان اقوام و ملل میں کیا آسانی سے اور روز روز پیدا ہوتے ہیں؟ کان لگائیے اور سنیے کہ سنائی غزنوی کیا کہتا ہے اور کس راز سے پردہ ہٹا رہا ہے :

سالہا باید کہ تا یک مرد حق پیدا شود
بوسعیدؒ اندر خراساں ! اویسؒ اندر قرن

ہائے یہ کیا ہو گیا، کیا حادثہ پیش آیا اور بزم علم و دانش سے یہ کون اٹھ گیا کہ جس کے اٹھتے ہی ہر طرف تاریکی ہی تاریکی پھیل گئی ۔ بہ قول غالب :

ظلمت کدہ میں میرے شب غم کا جوش ہے
اک شمع تھی دلیل سحر، سو خموش ہے

(توحید، کراچی ۔ اکتوبر ۱۹۴۴ء)

مولانا سندھی کا انتقال

حضرت امام علامہ استاد مولانا عبید اللہ سندھی ۲۔ رمضان المبارک ۱۳۶۳ھ مطابق ۲۲۔ اگست ۱۹۴۴ء کو گوٹھ دین پور متصل خان پور (ریاست بہاول پور) میں انتقال فرما گئے۔ انتقال کے وقت مولانا مرحوم کی عمر تقریباً اکہتر برس کی تھی۔ حضرت مولانا سندھی کی صاحبزادی دین پور کے بزرگ حضرت سراج الاسلام مولانا غلام محمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حبالہ عقد میں ہیں۔ یہ خاتون بفضلہ تعالیٰ حیات ہیں اور مولوی میاں ظہیر الحق ان کے صاحبزادے حضرت مولانا مرحوم سندھی کے نواسے ان کے نسبی وارث ہیں۔ میاں صاحب حضرت مولانا مرحوم کے معتقدین اور مخلصین کی تعزیت کے مستحق ہیں۔

مفصل حالات کے لیے آئندہ شمارہ "توحید" کا انتظار کیجے۔

(توحید۔ کراچی ستمبر ۱۹۴۴ء)

حضرت امام سندھی کی یادیں

مجسم عمل، عمیق جذبہ شوق، کائنات کے ذرے ذرے سے محبت، جوہر انسانیت کو بیدار کرنے کے لیے پیہم اضطراب، تصوف اور مذہب کو یکجا کرنے کے لیے قرآن و حدیث کے اسرار تک رسائی اور ملک و قوم کی راہ کے شہید۔ اگر کسی کو ان تمام اوصاف و کمالات کا نظارہ کسی ایک شخصیت میں کرنا ہو تو اسے صرف مولانا عبید اللہ سندھی کی زندگی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

ہم نے مولانا عبید اللہ سندھی کو اپنے سر کی آنکھوں سے ایک عام مولوی کے روپ میں نہیں دیکھا بلکہ علم کی روشنی میں بصیرت کی آنکھوں سے دیکھا۔ وہ بہت بڑے عالم، عظیم مفسر، محقق محدث، بے نظیر مجتہد، نامور فقیہہ، بلند پایہ فلسفی، اور مقرب بارگاہ الہیٰ تھے۔ افسوس کہ لوگوں نے ان کی شخصیت کے ہر پہلو کا مطالعہ کرنے کے باوجود کسی نے ان کے باطن میں جھانک کر نہیں دیکھا۔ اگر وہ ان کے باطن کا مطالعہ کر لیتے تو اس کی رنگینیوں اور دلاویزیوں کے سامنے دوسرے پہلوؤں کے تمام رنگ پھیکے نظر آنے لگتے۔ حضرت سندھی کا وجود گرامی ایک سربستہ راز تھا اور اس سے پہلے کہ یہ راز کسی شخص پر بھی ظاہر ہوتا وہ خود ہماری نظروں سے غائب ہو گئے اور اب ہم میں اور ان میں موت کی وہ دیوار کھڑی ہو گئی ہے، جسے عبور کیے بغیر ہم ان کی ذات و صفات کی جلوہ آرائیوں سے اپنی آنکھوں کو ٹھنڈک اور قلب کو سکون نہیں بخش سکتے اور نہ ہم ان کے اس مقام بلند کا کوئی اندازہ کر سکتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ نے انہیں اعلیٰ علیین میں عطا فرمایا ہو گا۔

مولانا عبید اللہ سندھی کی وفات حسرت آیات پر ہندوستان کے اخبارات میں بہت ماتم برپا ہوا ہے، غم ناک تحریروں سے کالم سیاہ کیے گئے ہیں، اصحاب علم و عمل نے اپنے اپنے انداز میں تاثرات بیان کیے ہیں اور رنج و غم کا اظہار کیا ہے اور اس طرح

اظہار رنج و غم کی وہ تمام رسمیں ادا کی جا چکی ہیں جو کسی عظیم شخصیت کی وفات پر عام طور پر کی جاتی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے لیے وہ کچھ بھی نہیں کیا گیا جو کیا جانا چاہیے تھا۔ اس کی وجہ اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ کسی شخص نے ان کی زندگی کے ان پہلوؤں کا مطالعہ ہی نہ کیا تھا اور ان کے باطن میں کسی نے جھانک کر دیکھا نہ تھا۔ کوئی ان کے باطن میں چھپی ہوئی ان حقیقتوں کا ادراک ہی نہ کر سکا تھا، ان کے بارے میں وہ لکھا گیا! اس لیے میرا یقین ہے کہ مولانا عبید اللہ سندھی کے بارے میں ابھی تک کچھ بھی نہ لکھا جا سکا، جسے میری آنکھیں ڈھونڈھ رہی ہیں اور دل جن حقائق کا متلاشی ہے۔

حضرت مولانا سندھی ہم سے جدا ہو گئے اور سرگشتگان راہ ان کی رہنمائی سے اور تشنگان فیض اس سرچشمۂ شیریں کی سیرابی سے محروم رہ گئے۔ اس علوم کے بحر بیکراں اور معارف کے سرچشمہ سے کسی کی پیاس تو کیا بجھتی کسی کے لب بھی تر نہ ہوئے تھے کہ وہ چشمہ فیض ہماری نظروں سے اوجھل ہو گیا اور پلک جھپکتے میں علم و عرفان کی وہ محفل ہی درہم برہم ہو گئی۔

آج ان کی مقدس صورت دیکھنے کو آنکھیں ترس رہی ہیں اور ان کی ایمان افروز صحبتوں کی یادیں آنسوؤں کی جھڑی لگی ہوئی ہے۔ حضرت مولانا آج ہم میں نہیں رہے، مگر ان کا پیغام اور ملک کی تعمیر و ترقی کے لیے خصوصاً سندھ کی ترقی کا عظیم الشان منصوبہ ہمارے پاس ان کی یادگار ہے۔ اگر ہم نے صبر و استقلال سے ان کے پروگرام پر عمل کیا تو نہ صرف ہم اپنے ملک کو ترقی یافتہ قوموں کی صف میں جگہ دلائیں گے۔ بلکہ ہم خود بھی حیات جاوید کے مالک ہوں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

(توحید۔ ستمبر ۱۹۴۴ء)

ترجمہ: پروفیسر انور احمد۔ گورنمنٹ ڈگری سائنس اینڈ کامرس کالج اورنگی ٹاؤن۔ کراچی

شخصیت و خدمات

مولانا سندھی سے میرا تعلق

مولانا دین محمد وفائی نے اکتوبر ۱۹۴۵ء کے توحید میں "میرا مسلک" کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا۔ اس میں مولانا سندھی مرحوم سے اپنے تعلق کا بھی اظہار کیا تھا۔ اس میں لکھتے ہیں:

یہ (۱۹۳۹ء کے بعد کا) وہ زمانہ تھا کہ مولانا عبیداللہ سندھی (وطن) تشریف لا چکے تھے۔ ان سے ملاقاتیں ہوتی تھیں۔ ان کی صحبتوں میں سیاسی اور مذہبی خیالات کو جلا ملی اور بہت سی باتیں جن کی وجہ سے مایوسی پیدا ہوئی تھی اور دل پژمردہ ہو گیا تھا، حضرت مولانا سندھی کے فیض صحبت سے دل پھر ولولوں سے معمور ہو گیا اور میں ایک امنگ کے ساتھ اپنا سیاسی اور سماجی کردار ادا کرنے کے لیے مستعد ہو گیا۔

اسی مضمون میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

"میں جب الوحید کی ادارتی ذمہ داری سے سبک دوش ہوا تو مولانا عبیداللہ سندھی کراچی میں مقیم تھے۔ موصوف نے میرے ساتھ مہربانی فرمائی اور مجھے لیگ اور کانگریس کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر سمجھایا۔ میں دو مہینے ان کی رفاقت میں رہا۔ مجھے مولانا سے بے غرض محبت تھی وہ مجھے بڑی شفقت اور محبت کے ساتھ اپنی فکر اور لیگ کے بارے میں اپنے خیالات سے آشنا کرتے رہے۔

میں نے دیکھا کہ مولانا نے لیگ کی لیڈر شپ کا جو تجزیہ کیا تھا اور اس کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا تھا، حرف بہ حرف اسی طرح ہوا۔ لیگ کے رہنما رفتہ رفتہ ان مقاصد سے دور ہوتے گئے، جن کا اعلان و اظہار انہوں نے کیا تھا۔

الوحید کے استعفٰے کے بعد دو سال کا عرصہ بے روزگاری میں اللہ پر توکل میں گزرا۔ حضرت استاد محترم مولانا عبید اللہ سندھی کی دلی خواہش تھی کہ میں آزاد حیثیت میں کام کروں اور ان کی تحریک اور پروگرام کی اشاعت کروں۔ ایک مرتبہ دہلی سے بھی انہوں نے مجھے اسی مضمون کا ایک خط لکھا تھا۔ آخر ان کی وفات کے بعد یہ آرزو پوری ہوئی۔ میں روزنامہ آزاد کے ذریعے اپنی بساط کے مطابق اپنے آزادانہ خیالات سے مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی خدمات انجام دیتا رہا ہوں"۔

(تالیف ڈاکٹر ابو سلمان سندھی)

مولانا عبید اللہ صاحب

مکہ معظمہ میں چند ملاقاتیں

ہمارے سندھ دیش کے بہت مشہور عالم، فاضل، محدث، مفسر، الحاج مولانا عبید اللہ جو بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں۔ سیال کوٹ (پنجاب) کے ایک گاؤں میں ایک سکھ خاندان میں پیدا ہوتے لیکن اللہ تعالیٰ نے سکھ گھرانے میں پیدا ہونے والے اس بچے کو اسلام کی خدمت کے لیے چن لیا تھا۔ ابھی وہ چھوٹے ہی تھے۔ اسلام کی سچائی نے ان کے دل میں نقش کر لیا تھا۔ بھرچونڈی شریف کے سید العارفین حافظ محمد صدیق کے ہاتھ پر انہوں نے اسلام قبول کیا۔ پھر کچھ عرصہ شیخ الزماں خلیفہ غلام محمد دین پوری کی خدمت میں گزارا۔ اس کے بعد قطب زماں مولانا تاج محمود صاحب کے پاس امروٹ شریف میں آرہے۔ انہوں نے اس نومسلم بچے کی اسلامی تعلیم و تربیت کا انتظام کر دیا۔ حضرت امروٹی کے چوں کہ کوئی فرزند نہیں تھا اس لیے وہ عبید اللہ کو اپنی اولاد کی طرح چاہتے تھے۔

ابتدائی تعلیم کے بعد مولانا سندھی دارالعلوم دیو بند تشریف لے گئے۔ اور تھوڑا تھوڑا عرصہ انہوں نے لکھنؤ، رام پور، گنگوہ اور دہلی کے بعض اساتذہ کی خدمت میں گزارنے کے بعد دوبارہ دارالعلوم دیو بند تشریف لائے اور حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیو بندی کی خدمت میں زانوے ادب تہ کیا۔ تعلیم سے فراغت کے بعد مولانا سندھ لوٹ آئے۔ جب آپ بھرچونڈی شریف پہنچے تو اس سے دس روز قبل حضرت سید العارفین کا انتقال ہو چکا تھا۔ بھرچونڈی میں کچھ عرصہ قیام کے بعد مولانا امروٹ شریف چلے آئے جہاں مولانا تاج محمودؒ ان کے منتظر تھے۔

مولانا تاج محمود علیہ الرحمتہ نے ان کو ایک مدرسہ قائم کر دیا۔ ان کے مطالعے کے

لیے کتابوں کا ایک ذخیرہ فراہم کر دیا اور ایک پریس بھی لگا دیا جس سے مولانا نے "ہدایت الاخوان" کے نام سے ایک رسالہ نکالا۔ یہاں مولانا سندھی کا زیادہ وقت تصنیف و تالیف اور مطالعہ و غور و فکر میں گزرتا تھا۔ انہیں شاہ ولی اللہ کی تصنیفات سے خاص شغف تھا۔ اسی مطالعے کی روشنی میں انہوں نے اپنی آئندہ سیاسی زندگی کا پروگرام مرتب کیا تھا۔ لیکن مولانا سندھی جیسے صاحب ہمت کے لیے امروٹ شریف کی فضا بہت تنگ تھی۔ وہ اپنی تگ و تاز کے لیے ایک وسیع میدان کے متلاشی تھے۔ شیخ الہند کی صحبت نے ان میں انقلاب کی روح پھونک دی تھی اور ایک لائحہ عمل کی طرف رہنمائی کر دی تھی۔ اب ان کے سامنے سندھ کے پیروں اور خانقاہ نشینوں میں حریت کی اس روح کو بیدار کرنا تھا۔ اسی کے لیے انہیں پیر جھنڈے کے راشدی خاندان کی سرپرستی میں مدرسہ دارالرشاد کا قیام مقاصد کار کے لئے زیادہ مفید نظر آیا۔ پیر جھنڈا جہاں عارف باللہ سید ابو تراب محمد رشد اللہ صاحب العلم قدس سرہ سجادہ نشین تھے۔ مولانا سندھی ان سے ملے اور پہلی ہی ملاقات میں انہیں اپنا گرویدہ اور اپنے سیاسی و مذہبی نصب العین کا متفق بنالیا اور طے پا گیا کہ ایک بڑے پیمانے پر ایک مدرسہ قائم کیا جائے گا۔ حضرت رشد اللہ صاحب العلم ایک زبردست عالم اور بہت بڑے شیخ تھے اور مسلمانوں کی اصلاح و انقلاب حال کا ایک قوی داعیہ رکھتے تھے۔ مدرسے کے تمام اخراجات کا بار انہوں نے اپنے سر لے لیا اور مدرسہ کے نظم و نسق کی پوری ذمہ داری مولانا سندھی کے سپرد کر دی۔ حضرت پیر صاحب نے سندھ میں دورہ کر کے مدرسے کے لیے ایک خطیر رقم فراہم کر دی اور مولانا عبید اللہ سندھی نے دیوبند اور پنجاب سے بڑے بڑے علماء اور ماہرین علوم اسلامی کو مدرسہ میں جمع کر دیا اور پیر جھنڈا کے ایک چھوٹے سے گوٹھ کو ایک عظیم الشان تحریک کا مرکز بنا دیا۔

شروع میں مولانا سندھی نے دس سال تک مدرسے کو چلانے کی ذمہ داری قبول کی تھی۔ جب دس سال پورے ہوتے تو مولانا سندھی نے اجازت چاہی۔ اگرچہ پیر جھنڈا

کے بزرگ انہیں چھوڑنے پر آمادہ نہ تھے لیکن جب انہیں بتایا گیا کہ پروگرام کے مطابق اب اگلا قدم اٹھانا ضروری ہے اور ان کے یہاں سے ہٹ جانے سے مدرسے کو کوئی نقصان نہ پہنچے گا اور وہ اس کے نصب العین کی نگہداشت کرتے رہیں گے تو انہوں نے اجازت دے دی۔ حضرت مولانا سندھی حضرت شیخ الہند کی دعوت پر دیوبند تشریف لے گئے اور جمعیۃ الانصار کے قیام سے اگلے مرحلے کے کام کا آغاز کر دیا۔ دیوبند میں مولانا سندھی تین سال تک کام کرتے رہے۔ پھر ان کے کام کا مرکز دیوبند سے دہلی منتقل ہو گیا، جہاں انہوں نے نظارۃ المعارف القرآنیہ کے نام سے جامع مسجد فتح پوری میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا۔ دیوبند کی جمعیۃ الانصار میں اور دہلی کے نظارۃ المعارف میں مولانا سندھی جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کو امام ولی اللہ دہلوی کے فلسفے کی روشنی میں قرآن حکیم کی تعلیم دیتے تھے۔

دیوبند کی جمعیۃ الانصار نے بڑی کامیابی حاصل کی۔ ۱۹۱۱ء میں مراد آباد میں اس کا پہلا عظیم الشان جلسہ ہوا، جس نے نہ صرف تمام ملک کے اصحاب نظر و بصیرت کو اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ بلکہ برٹش حکومت بھی اس عظیم الشان اجتماع سے متاثر ہوئی۔ دوسرا سالانہ جلسہ ۱۹۱۲ء میں میرٹھ میں ہوا۔ اس سے جمعیۃ الانصار کی پورے ملک میں دھوم مچ گئی اور مولانا سندھی کے نام سے ہندوستان کا بچہ بچہ واقف ہو گیا۔ لیکن اب برٹش حکومت کے کارندوں نے مولانا سندھی کے کاموں میں کئی رکاوٹیں کھڑی کر دی تھیں اور آزادی کے ساتھ کام کرنا مشکل بنا دیا گیا تھا۔ چنانچہ ۱۹۱۳ء میں حضرت شیخ الہند کے ایما سے ان کا کام دہلی منتقل کر دیا گیا۔ دہلی میں انہیں تقریباً دو سال کام کرنے کا موقع ملا تھا۔ اور اس مدت میں انہوں نے ملک کے اہل علم اور ارباب تدبر و بصیرت میں بہت اعتماد پیدا کر لیا تھا۔

اب وقت آ گیا تھا کہ پیش نظر انقلابی منصوبے کے اگلے مرحلے میں قدم رکھا جائے۔ جنگ عظیم اول چھڑ چکی تھی۔ انگریز ملک میں کسی قیمت پر بدامنی اور انتشار

برداشت کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ مولانا سندھی کی انگریز دشمنی اب کوئی ڈھکی چھپی بات نہ رہی تھی۔ ان کے لیے ہر طرف خطرات موجود تھے۔ حضرت شیخ الہند نے انہیں افغانستان جانے کا حکم دیا۔ مولانا سندھی دہلی سے سندھ آتے اور کچھ عرصے تک کراچی، امروٹ شریف، دین پور شریف، پیر جھنڈا، ٹلاہ، جیکب آباد میں گھومتے پھرتے رہے اور افغانستان جانے کے انتظامات کرتے رہے اور پھر ایک روز خاموشی کے ساتھ سبی کے راستے افغانستان چلے گئے۔ افغانستان میں مولانا تقریباً سات سال مقیم رہے، اس دوران میں سیاست میں سرگرم حصہ لیا، ہندوستان کی پہلی آزاد حکومت قائم کی، جنود اللہ (ہندوستان کو غلامی سے نجات دلانے والی فوج) قائم کی، ریشمی خطوط کے ذریعے ہندوستان اور حجاز میں انقلابیوں سے رابطوں کا انتظام کیا، انگریزوں کے خلاف افغانستان کی جنگ آزادی میں عملاً حصہ لیا اور جب انگریزوں اور افغان حکومت میں معاہدے کے بعد افغانستان کا قیام ناممکن ہوگیا تو ستمبر ۱۹۲۲ء میں روس چلے گئے اور روسی نظام حکومت اور اشتراکیت کا مطالعہ کیا جولائی ۱۹۲۲ء میں مولانا نے ترکی کا سفر اختیار کیا اور وہاں بیٹھ کر ہندوستان کے سیاسی مسئلے کا حل تجویز کیا، جو سرواجی پروگرام کے نام سے شائع ہوا۔ ترکی میں تین سال کے قیام کے بعد ۱۹۲۶ء میں مولانا سندھی حجاز تشریف لے گئے۔ اس وقت سے اب تک وہ نہایت خاموشی کے ساتھ مکہ مکرمہ میں مقیم ہیں اور اپنا سارا وقت درس و مطالعہ میں صرف کرتے ہیں وہ اگرچہ عملی سیاست سے کنارہ کش ہیں لیکن مسافرین حجاز اور اخبارات اور کتب و رسائل کے ذریعے سے وہ ہندوستان کے سیاسی حالات سے پوری طرح باخبر ہیں اور نہایت صائب رائے رکھتے ہیں۔ قرآن حکیم اور امام ولی اللہ کے علوم و معارف ان کے مطالعہ و نظر کا خاص موضوع ہیں وہ قرآن حکیم طلبہ کو پڑھاتے ہیں اور اسلامی احکام کے بارے میں اگر کسی کے ذہن میں کوئی الجھن پیدا ہوتی ہے تو قرآن کی تعلیمات کی روشنی میں انہیں حل کر دیتے ہیں۔ حرمین شریفین میں آج ان کے پائے کا کوئی عالم دین موجود نہیں۔ ۱۹۳۳ء میں جب مجھے حج کی سعادت

نصیب ہوئی تھی تو اس وقت شاہ ولی اللہ دہلوی کی تصنیفات میں سے مؤطا کی شرح کی پہلی جلد پریس میں تھی۔ جو مولانا نے میری واپسی کے بعد ڈاک کے ذریعے میرے نام پر روانہ فرمائی اور دوسری جلد دوسرے سال مولوی حافظ محمد محسن سہارن پوری کے ہاتھ روانہ فرما کر شکر گزار کیا اور اس پر اپنے قلم سے یہ یادگار جملہ تحریر کیا "تذکار المحبتہ للشیخ دین محمد الوفائی، من عبیداللہ" مولوی دین محمد وفائی کی محبت کی یادگار عبیداللہ کی طرف سے۔

مکہ مکرمہ میں قیام کے دوران میں خاکسار ایڈیٹر توحید کی مولانا سندھی سے تین ملاقاتیں ہوئیں۔ ان میں سے دو ملاقاتیں حرم شریف میں اور ایک منیٰ میں۔ سب ملاقاتیں علمی تھیں۔ سیاست کے بارے میں مولانا کا خیال تھا کہ بمبئی سے سندھ کی علیحدگی کے بعد سندھ کے مسلمان متوقع فوائد حاصل نہیں کر سکیں گے۔ اس لیے کہ ان میں تعلیم کا اوسط بہت کم ہے۔ البتہ تعلیم عام ہونے کے بعد مسلمان زیادہ فوائد حاصل کر سکیں گے۔

قرآن حکیم کی تعلیم کے بارے میں مولانا صاحب نے فرمایا کہ اسے سمجھنے کے لیے شاہ ولی اللہ دہلوی کی تصنیفات کا مطالعہ خاص طور پر حجتہ اللہ البالغہ اور الفوز الکبیر کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ میں نے پہلے جو قرآن پڑھا اور سمجھا تھا، یورپ کے سفر کے بعد اس میں بہت رسوخ اور وسعت پیدا ہو گئی ہے۔

مولانا صاحب کو وطن واپس آنے، خصوصاً سندھ میں آنے کا بہت اشتیاق ہے۔ مگر برٹش حکومت کی پابندیوں نے انہیں مجبور و بے بس کر رکھا ہے۔ مولانا کی عمر اب کافی ہو گئی ہے، لیکن ان کی صحت اچھی اور جسم مضبوط ہے۔ عصر کی نماز کے بعد سے روزانہ شام کی نماز تک مسجد حرم میں بیٹھتے ہیں اور وہیں دوستوں اور ملاقات کے شائقین سے ملاقات کرتے ہیں۔ ان کی رہائش ایک ہندوستانی نواب کی رباط میں ہے۔ انہیں دو کمرے ملے ہوئے ہیں، جہاں ان کا وقت تحریر و مطالعے میں صرف ہوتا ہے اور رات کو

سوتے ہیں۔

مولانا صاحب جب سندھ میں آئیں گے اور یقین ہے کہ وہ دن جلد ہی آئے گا تو سندھ کے نوجوانوں کو ان کے علم اور ان کی صحبت سے بہت فائدہ پہنچے گا۔ اللہ تعالیٰ ان کی عمر میں برکت دے، وہ سندھ تشریف لائیں اور ان کے عقیدت مندوں اور ارادت کیشوں کو ان کے علم و صحبت سے بہرہ مند ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔
(توحید۔ کراچی۔ ستمبر ۱۹۳۷ء)

ترجمہ اکرام الدین۔ شہداد کوٹ سندھ

مولانا عبیداللہ کی رفاقت میں کچھ وقت

حیدر آباد میں جمعیۃ العلماء کے اجلاس کے بعد میں کراچی چلا آیا اور حضرت مولانا عبیداللہ صاحب دارالرشاد روانہ ہو گئے۔ مجھے کراچی میں معلوم ہوا کہ مولانا صاحب بیماری کے عالم میں دارالسعادت گورو پھوڑ تشریف لے گئے ہیں۔ اس دوران میں ۱۱۔ مئی کو مجھے سکھر آنے کا اتفاق ہوا۔ مولانا صاحب سے شرف ملاقات کا بے حد اشتیاق تھا۔ سکھر پہنچ کر معلوم ہوا کہ وہ امروٹ شریف تشریف لے گئے ہیں۔

۔۔۔۔ مئی کو امروٹ شریف روانہ ہوا۔ وہاں پہنچ کر جو بات سب سے پہلے معلوم ہوئی وہ یہ تھی وڈیرے ہدایت اللہ خان دل نے محمد قاسم ولی اللہ اسکول کے لیے مولانا کو چھ جریب قطعہ اراضی دیا ہے اور نقشہ لے کر آپ زمین کے معائنے کے لیے گئے ہیں۔

امروٹ شریف میں پہلے دن میں اپنے دوست حکیم سید امیر علی شاہ کا مہمان تھا۔ اس سفر میں حکیم فتح محمد لکھوی بھی میرے ہمراہ تھے۔ نماز ظہر کے بعد جب ہم درگاہ گئے تو معلوم ہوا کہ مولانا صاحب صبح گیارہ بجے پہلی بار قطعۂ اراضی دیکھنے گئے تھے نقشہ بھی ساتھ تھا، لیکن عدم واقفیت کے سبب سے مقام تک نہ پہنچ سکے تھے۔ اس لیے واپس آ گئے تھے اور اب دوبارہ سخت گرمی میں چار بجے روانہ ہوتے ہیں۔ ابھی تک واپس نہیں آئے ہیں۔ اسی دوران میں کسی نے آکر بتایا کہ مولانا کے خادم مولوی عبدالمجید جو ان کے ہمراہ گئے تھے۔ پانی اور برف لینے آئے ہیں اور مولانا صاحب شہر سے نصف میل دور حفاظتی بند کے ساتھ ایک درخت کے نیچے سو رہے ہیں۔

حکیم سید امیر علی شاہ اور ہم سخت گرمی اور حبس میں مولوی عبدالمجید کے ہمراہ گاؤں کے باہر اس درخت کے نیچے پہنچے، جہاں علم، فلسفہ، حکمت اور حکمت کا بحر بے پایاں ناہموار زمین پر برہنہ سر محو آرام تھا۔ مجھے بڑی حیرت ہوئی کہ اس بیماری کے عالم میں بھی اس بزرگ کو کام کیے بغیر آرام نہیں آتا۔ ان کی زندگی "عمل" کی صورت اختیار کر چکی ہے اور وہ قومی اور ملکی محبت میں اتنے مصروف ہیں کہ اپنی شدھ بدھ بھی نہیں رہی۔ فارسی کے ایک شاعر کے بقول:

محبتی ست کہ دل را نمی دہد آرام
وگرنہ کیست کہ آسودگی نمی خواہد

۱۔ مجھے دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ برف کے ٹکڑے ان کے سر اور سینے پر رکھے گئے۔ فرمایا بہت اچھا ہوا تم یہاں آ گئے۔ میں نے تم لوگوں کے لیے شکار پور اور سکھر کے دوستوں کو بھی خط لکھے تھے کہ مجھ سے آ کر ملیں۔

۲۔ اس کے بعد ہم لوگ جنگل سے درگاہ آئے جہاں مولانا صاحب کے قیام کا بندوبست تھا۔ ارشاد فرمایا کہ شمالی سندھ میں ولی اللہی فلسفہ کی تعلیم کے لیے ایک اسکول کے قیام کی شدید ضرورت ہے۔ اس مقصد کے لیے وڈیرہ مستی خان مرحوم کی اولاد نے مجھے قطعہ زمین دے دیا ہے۔ انشاء اللہ جلد ہی اسکول کھول دیا جائے گا۔ مرحوم مستی خان کے بارے میں فرمایا کہ وہ حاکم شہر تھے اور ان کی منشاء و مرضی کے بغیر کوئی کام نہیں ہو سکتا تھا۔ ان کی مجھ سے ایسی شفقت تھی جیسی اپنی اولاد سے ہوتی ہے۔ مجھے کسی شے کی ضرورت ہوتی اور مرحوم مستی خان کو اس کا پتا چل جاتا تو بلا تاخیر وہ ضرورت پوری کر دی جاتی تھی۔ وڈیرہ لطف اللہ خاں ولد مرحوم وڈیرہ مستی خان کی بھی مجھ پر بڑی عنایتیں ہیں۔ خصوصاً اس وقت جب میں سندھ سے عازم کابل ہوا تھا تو وہ راز زبان پر لانے کے قابل نہیں ہیں۔ فرمایا کہ امروٹ کے نوجوان وڈیرے میرے ہیں۔ یہ میرے دوستوں کی اولاد ہیں۔ یہ میرا اپنا گاؤں ہے۔ انہوں نے مجھے بہت خوش رکھا

ہے اور میں ان کے لیے دعائیں کرتا ہوں۔

۳۔ فرمایا کہ میں میاں نظام الدین شاہ سجادہ نشین سے بہت خوش ہوں۔ وہ سخی ہیں، جماعت کو برقرار رکھے ہوتے ہیں۔ مرشدوں کا مکان آباد ہے اور یہ ایک بڑی خوبی ہے، جو میاں صاحب میں موجود ہے۔

۴۔ گوردو پھوڑ کے مدرسے کی تعریف کرتے ہوتے فرمایا کہ طلبہ کے تنظیمی امور مولانا غلام مصطفیٰ صاحب کے حوالے کیے ہیں۔ مدرسے کے مہتمم حافظ عبدالغنی شاہ طلبہ کی خوراک کا انتظام بحسن و خوبی انجام دے رہے ہیں۔ وہ بھلے انسان ہیں۔

اس مدرسے کے کچھ طلبہ نے جو جلد ہی اپنی تعلیم مکمل کرنے والے ہیں۔ شہداد کوٹ میں ایک جگہ خرید کر ایک مدرسہ کھولنے کا عزم کیا ہے۔ جہاں ولی اللہی تصنیفات کی تعلیم دی جائے گی۔

۵۔ مولانا صاحب نے فرمایا کہ میں نے سندھ کے علاوہ ہندوستان، یورپ اور اسلامی ممالک کا سفر کیا ہے لیکن سندھ جیسے اچھے لوگ کہیں بھی نہیں ہیں۔ سندھ میں کتنے ہی صوفی بزرگ اور بڑے بڑے عالم گزرے ہیں۔ ان کی تربیت اور صحبت کا اثر آج تک سندھی مسلمانوں کی نسلوں میں موجود ہے۔ ایسے مہمان نواز اور فرماں بردار لوگ کہاں مل سکتے ہیں؟

۶۔ ایک بار ارشاد فرمایا کہ سندھ کے سادات کو چاہیے کہ خود کو ملک کا خادم کہلوا کر کام کرتے رہیں۔ بلکہ خود کو سید نہ کہلوائیں تو بہتر ہے۔ بہ صورت دیگر کچھ خفیہ طاقتیں ایسی بھی منظر عام پر آئیں گی جو سادات کو پے در پے تکالیف پہنچا کر انہیں زچ کر دیں گی۔ اس لیے انہیں سوچ سمجھ کر کام کرنا چاہیے۔ فرمایا کہ مجھے جی۔ ایم۔ سید ملے تو اس بارے میں انہیں کچھ بتاؤں گا۔

۷۔ فرمایا کہ پچھلے دنوں پیر جھنڈا شریف میں جب میں شدید بیمار ہوا دوست احباب نا امید ہو چکے تھے۔ اس عالم نا امیدی میں ان سے کہا تھا کہ مجھ میں ابھی "جوہر حیات" موجود

ہے ۔ اس لیے میں ابھی نہیں مرنے والا۔ آپ لوگ کیوں گھبراتے ہیں۔ اس کے بعد صحت بحال ہو گئی۔

۸۔ سید امیر علی شاہ نے عرض کیا کہ عارضہ کیا ہے؟ فرمایا کہ طبیبوں کو معلوم ہو گا۔ مولانا صاحب میں قوت برداشت اتنی ہے کہ کسی سے بھی بیماری کا علاج نہیں کراتے ہیں اور نہ ہی کسی کو کچھ کہتے ہیں۔ کوئی حکیم خود آ جائے اور کچھ علاج بتلائے تو کر لیتے ہیں۔ ورنہ ان کی عادت تھی کہ کسی کو زحمت نہ دیتے تھے۔ ہم نے بارہا انہیں سخت اذیت کی کیفیت میں دیکھا۔ اس عالم میں ان کے منہ سے صرف اللہ اللہ کا لفظ نکلتا تھا اور کچھ نہیں کرتے تھے۔

ایک دفعہ مجھ سے فرمایا کہ تصوف کے طریقوں پر چلنے سے انسان میں قوت برداشت ، صبر اور استقلال کی عظیم قوت پیدا ہو جاتی ہے ۔ ایک انقلابی شخص کے لیے تصوف کی منازل طے کرنا لازم ہے۔

امروٹ شریف کے وڈیروں والی مسجد کے بارے میں فرمایا کہ اصل میں یہ چھوٹی سی مسجد تھی۔ بعد میں حضرت صاحب (قطب العارفین مولانا سید تاج محمود صاحب قدس سرہ) کے مشورے پر وڈیرے مستی خان مرحوم نے اسے وسعت دینے کا ارادہ کیا۔ مسجد کی بنیاد کی پہلی اینٹ حضرت کو خود رکھنی تھی لیکن وہ باہر گئے ہوتے تھے اس لیے وڈیرے نے مجھ سے رکھوالی۔ مسجد تعمیر ہونے کے بعد حضرت صاحب سے یہ وعدہ لیا گیا تھا کہ وہ ہمیشہ جمعہ اسی مسجد میں پڑھائیں گے۔ اور یہ وعدہ ہمیشہ قائم رہا۔ مستی خان وڈیرے کی وفات کے بعد بھی جمعہ اسی مسجد میں پڑھتے رہے۔

میں آخری رات کو امروٹ شریف میں اپنے دوست وڈیرے ہدایت اللہ خان دل کے پاس ٹھہرا ہوا تھا۔ اسی رات چار بجے صبح مولانا کے ہمراہ روانہ ہونا تھا۔ وڈیرہ بھی ازراہ مہربانی میری خاطر اس رات اوطاق ہی میں ٹھہرے رہے۔ میں جب رات کے آخری پہر مولانا کو جگانے گیا تو دیکھا کہ آپ جاگ رہے ہیں ۔ فرمایا کہ رات ایک بجے

میری آنکھ کھل گئی تھی۔ اس کے بعد بالکل نہیں سویا ہوں۔

تانگے میں سوار ہونے کے بعد مختلف موضوعات پر گفتگو ہوتی رہی۔ فرمایا کہ مولوی محمد انور شاہ صاحب (کشمیری) دیوبندی مرحوم حنفی فقہ کے جید عالم تھے۔ مگر ان کے استدلال کا سارا انحصار امام محمد طحاوی مصری متوفی ۳۲۱ھ کی کتاب پر تھا۔ بعض امور میں حضرت شیخ الہند محمود حسن صاحب طحاوی کے دلائل قبول نہ فرماتے تھے۔ جس کے باعث ہم لوگوں کے لیے بڑی مشکل ہوتی تھی۔ آخر فقہء حنفی کی احادیث سے مطابقت کے لیے شیخ الہند نے شاہ ولی اللہ کی تصنیفات کی جانب اشارہ فرمایا۔ جس کے بعد مشکلات حل ہو گئیں۔

مولانا نے فرمایا کہ میں نے طحاوی کی کتاب معانی الآثار پر مفصل حاشیہ لکھا تھا اور کتاب کی تلخیص بھی کی تھی۔ اس ضمن میں مجھے نیل الاوطار قاضی محمد بن علی شوکانی کی کتاب سے بہت مدد ملی۔ نیل الاوطار بہت مفید کتاب ہے، جسے میں نے بارہا پڑھا ہے۔ میرے استفسار پر فرمایا کہ طحاوی پر حاشیہ کے مسودات امروٹ میں تھے۔ شاید وہ ضائع ہو گئے ہوں گے۔

فرمایا کہ فقہ حنفی کو حدیث سے تطابق میں لانے پر کامل سات برس محنت کی اس کے بعد کامیابی ہوئی۔ اس مقصد کے لیے حضرت صاحب امروٹ والوں نے میرے کے لیے بہت ساری کتابیں جمع کیں۔ اس کے علاوہ پیر جھنڈا والوں کے کتب خانے سے نایاب کتب مطالعے کے لیے ملیں۔ امروٹ شریف میں قیام کا دور کتابوں کے مطالعے میں گزرا۔

فرمایا کہ حضرت صاحب امروٹ والوں نے حنفی فقہ کے امام ابو زید ربوسی کی کتاب الاسرار کا قلمی نسخہ شکارپور سے مہیا کیا جس سے فقہ حنفی کا اپنے اساتذہ والا اصلی مسلک معلوم ہوا۔ فقہ میں بنیادی کتب یہی ہیں۔ باقی مدرسوں میں جو پڑھائی جاتی ہیں۔ وہ تو صرف تمہید ہیں۔

صبح کی نماز رک اسٹیشن پر پڑھی۔ گاڑی لیٹ تھی جس کے لیے کافی دیر انتظار کرنا پڑا۔ شکار پور کے چند افغان ٹھیکیدار آپ سے ملاقات کے لیے آتے ہوتے تھے۔ انہیں وصیت فرمائی کہ قرآن شریف کا ترجمہ سیکھیں۔ فرمایا کہ ایک فقیر سفر کرتا کرتا مارواڑ جا پہنچا۔ گلے میں قرآن شریف لٹکائے ہوتے تھے۔ وہ مارواڑی ہندوؤں کے گاؤں میں پہنچا اور پانی پیا۔ اس سے مارواڑیوں نے پوچھا کہ تمہارے گلے میں کون سی کتاب لٹکی ہوتی ہے۔ فقیر نے کہا کہ یہ اللہ کا کلام ہے۔ ہندوؤں نے کہا ہمیں پڑھ کر سناؤ فقیر نے اسے کھولا اور کچھ پڑھ کر سنایا۔ انہوں نے پوچھا کہ اس میں کیا کیا ہے تو اس نے جواب دیا کہ معنی تو مجھے نہیں آتے۔ وہ افسوس کرنے لگے کہ اللہ کا کلام تو سن لیا پر مطلب معلوم نہ ہو سکا۔ فرمایا اگر فقیر کو معنی آتے تو نہ معلوم کتنا فائدہ ہوتا۔

ایک شخص نے مجھ سے استفسار کیا۔ کہ فلاں مولوی وید اور قرآن دونوں کو ایک جیسا کلام الٰہی مانتا ہے، یہ تو کفر ہے۔ مولانا صاحب یہ الفاظ سن کر غصے میں آ گئے اور فرمایا کہ یہ ہندوستانی مسلمان اگر ہندوستان کو اپنا وطن نہیں مانتے تو یہاں سے نکل کر کسی دوسرے ملک میں کیوں نہیں چلے جاتے۔ حضرت ابراہیم کے دین حنیف سے پہلے ایک دوسرا دور تھا۔ اس دور کے لحاظ سے اگر وید کو الہامی کتاب کہہ دیا جائے تو کیا حرج ہے۔ حضرت ابراہیم کی ذہنی ترقی والے دور میں بہت پچھلی باتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ مزید فرمایا کہ کوئی بھی مذہب یا دھرم انسانی وحدت سے منکر نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً قرآن شریف نے تو وحدت انسانی پر بہت زور دیا تھا۔ اس کیفیت میں انسانیت کا مذہب بھی اصولی طور پر وہی ہو گا۔ باقی جو فروعی اختلاف ہوں گے وہ عہد، زبان اور قوموں کے رواجوں کے لحاظ سے ہوتے ہیں۔ ورنہ خدائی مذہب ہر دور اور ہر مقام پر یکساں شے ہے۔

فرمایا کہ آثار قدیمہ کی کھدائی سے جو کتبات یا مخطوطات دستیاب ہوتے ہیں۔ ان سے محققین نے ثابت کیا ہے کہ حضرت نوحؑ اور منو شاستر کے قوانین تقریباً ایک جیسے

ہیں۔

میں نے عرض کیا کہ گزشتہ برس ہندوستانی مذاہب اور ان سے مسلمانوں کے تعلق پر کئی کتابیں میرے زیر مطالعہ رہی ہیں۔ فرمایا کہ اس پر کچھ لکھو تاکہ اہل سندھ مستفید ہوں۔

اس کے بعد میں سکھر اتر گیا اور مولانا خلیفہ عبدالعزیز صاحب کی جانب تحری جانی چلے گئے۔ دو دن بعد واپس آکر سکھر میں ڈاکٹر محمد عمر کے مہمان ہوئے۔ بیماری کے باعث طبیعت ناساز اور کمزور تھی۔ رات آرام سے گزری ڈاکٹر صاحب وہ خدمت انجام دیتے رہے، جسے صحیح معنی میں خدمت کہا جائے۔ اس ڈاکٹر صاحب کو بہت دعائیں دیتے رہے۔ فرمایا ڈاکٹر محمد عمر کے والد احمد صاحب مرحوم اور ان کے چچا مولوی عبدالعزیز صاحب حضرت امروٹی کے ابتدائی مصاحب اور دوست ہیں (اس وقت میاں جی عبدالعزیز موجود تھے)۔ مولوی احمد کو مجھ سے بہت قربت تھی، پل بھر کو جدا نہ ہوتے تھے۔ یہ میرے دوستوں کی اولاد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان میں برکت دی۔ ڈاکٹر کے بڑے بھائی مولوی محمد عثمان نواب شاہ میں رہتے ہیں۔ وہ وقتاً فوقتاً چپ چاپ میری مدد کرتے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہوں کہ سندھ میں میرے دوست اور ان کی اولادیں اب بھی میرے ساتھ تعلق رکھے ہوئے ہیں اور مجھے مانتے ہیں۔

صبح کے وقت اخبارات آ گئے۔ فرمایا کہ لاہور کا مسئلہ کیسے جا رہا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ وزیر اعظم خضر حیات کو مسلم لیگ سے نکال دیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ جو لوگ لاہور کے مسئلے کو نہیں سمجھ سکتے، انہیں مسلمانوں کی قیادت کا کوئی حق نہیں ہے۔ در حقیقت انگریزوں کا مرکزی شہر ہندوستان میں دہلی نہیں، لاہور ہے۔ انگریز لاہور کی سیاست کو براہ راست اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے ہیں۔ اس لیے لاہور کو سمجھنے کے لئے بڑے غور و فکر کی ضرورت ہے۔

فرمایا کہ اخبار انقلاب کے ایڈیٹروں نے مسٹر جینا کے خلاف مختلف اخبارات کے

فائل جمع کر لیے ہیں، وہ جب لاہور (پنجاب) کے مسئلے میں دست اندازی کریں گے تو پنجاب کا مسلم پریس پوری طاقت سے مسٹر جینا کا مقابلہ کرے گا۔

مسٹر جینا ابھی لاہور سے پوری طرح ناامید نہیں ہوتے ہیں۔ جب پوری طرح ناامید ہو جائیں گے تو انگریزوں کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھیں گے۔ گزارش کی گئی کہ لاہور چھن گیا تو پاکستان کا مرکز کہاں ہو گا؟ آپ نے فرمایا کہ یہ بعد کی بات ہے۔ آخر پاکستان میں جو قرآنی حکومت قائم کریں گے وہ کیسی ہو گی؟ مسٹر جینا نے عالموں کو تو (جو قرآن کے اسرار و رموز سے واقف ہیں) دھتکار دیا ہے۔ عالموں کے سوا قرآنی حکومت کی تشکیل کون کر سکتا ہے؟

گزارش کی گئی کہ ہندوستان میں حکومت الہیہ کا جو پروگرام تجویز کیا جارہا ہے، وہ کیا ہے؟ فرمایا کہ بازیچۂ اطفال ہے۔ برطانوی شہنشاہیت میں کہیں حکومت الہیہ کا امکان ہو سکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔

ہندوستان کی قومی تحریکوں کے اثرات کو ذہنوں سے محو کرنے کے لیے یہ کھلونے سامنے لائے جارہے ہیں۔ ان کے اندر حقیقت کچھ بھی نہیں۔

(توحید۔ کراچی، جون ۱۹۴۴ء)

ترجمہ۔ پروفیسر محمد یاسین شیخ۔ کراچی

امام مولانا عبید اللہ سندھی

خدمات پر ایک نظر

حضرت امام سندھی سے پہلی ملاقات:

۱۹۳۳ء میں مارچ کی ۲۸ تاریخ کو میں کبھی نہیں بھول سکتا۔ جب میں حکیم محمد معاذ صاحب کے ساتھ بیت اللہ الحرام میں نماز ظہر ادا کرنے اور طواف کعبہ کے لیے ایک دروازے سے داخل ہو رہا تھا اور سامنے سے حضرت امام مولانا عبید اللہ سندھی قدس سرہ باہر جانے کے لیے تشریف لا رہے تھے۔ حضرت نے سب سے پہلے حکیم محمد معاذ سے مخاطب ہو کر میری طرف اشارہ کرتے ہوئے دریافت فرمایا، یہ مولوی وفائی صاحب ہیں نا؟ حکیم صاحب نے اثبات میں جواب دیا، ہاں۔

منیٰ کی ایک یادگار ملاقات:

اس کے بعد متعدد ملاقاتیں ہوئیں اور حج ادا کرنے کے بعد منیٰ کے دوران قیام میں ایک طویل علمی ملاقات ہوئی۔ جس میں مؤطا امام مالک کے اصح الکتاب بعد کتاب اللہ ہونے کی حیثیت اور احادیث کی مختلف قسموں کو سمجھاتے رہے تھے۔ سندھ میں کام کرنے کی ضرورت اور اہمیت پر گفتگو فرمائی اور اس بات پر خاص زور دیا کہ دیہاتیوں کو لکھنا پڑھنا سکھایا جائے اور انہیں ووٹ کی اہمیت سے آشنا کیا جائے۔ بعد میں معلوم ہوا کہ دیہات میں کام اور دیہاتیوں کو لکھنا پڑھنا سکھانا وطن واپسی کے بعد ان کے پروگرام کا اہم حصہ ہے۔ چنانچہ جب وہ ۱۹۳۹ء میں وطن واپس آ گئے تو اپنی مجلسوں میں

سیاسی کارکنوں کو دیہات میں کام کرنے دیہاتیوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے اور انہیں ووٹ کی اہمیت سمجھانے کی خاص ہدایت اور تاکید فرماتے تھے۔

وطن واپسی کی تحریک:

حضرت امام کی وطن واپسی کے لیے ملک میں جو کوششیں ہو رہی تھیں، ان میں سر حاجی عبداللہ ہارون، شیخ عبدالمجید (سندھی) اور انقلاب، لاہور کے ایڈیٹر مسٹر غلام رسول مہر کا خاص حصہ ہے۔ سر عبداللہ ہارون نے مرکزی اسمبلی میں حضرت امام کی وطن واپسی کے متعلق بار بار سوالات کیے اور انقلاب لاہور اور الوحید کراچی میں (جس کا میں خود ایڈیٹر تھا) اس مسئلے پر بار بار ایڈیٹوریل لکھے گئے اور مضامین شائع کیے گئے۔ گورنمنٹ کی طرف سے اسمبلی میں سوالات کے جوابات بھی شائع ہوتے اور ان پر نقد و تبصرہ کے ذریعے اس مسئلے کی اہمیت کو اجاگر کیا جاتا رہا۔

یہ تحریک ۱۹۳۷ء سے بہت پہلے شروع ہو چکی تھی لیکن جب ۱۹۳۷ء میں انتخابات کے بعد ملک کے بیشتر صوبوں میں کانگریس جیت کر برسر اقتدار آئی اور صوبہ سندھ میں اللہ بخش سومرو شہید نے حکومت بنائی تو اس تحریک میں گویا نئی جان پڑ گئی۔ کانگریس کمیٹی سندھ کے صدر ڈاکٹر چوئتھ رام گڈوانی نے اس مسئلے میں حکومت سے خط و کتابت کی اور اس کے نتیجے میں یہ معلوم ہوا کہ حکومت حضرت امام سے خوف زدہ ہے کہ وہ تشدد اور طاقت کے ذریعے انقلاب پر یقین رکھتے ہیں تو انہوں نے مولانا سندھی سے بھی خط و کتابت کی۔ چوں کہ مولانا اپنے تجربات و مشاہدات اور مطالعہ و غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ اب ملک سے باہر رہنے کے مقابلے میں ان کی ملک کے اندر زیادہ ضرورت ہے تو انہوں نے ڈاکٹر چوئتھ رام گڈوانی کے نام خط میں اس بات کا صاف لفظوں میں اعلان کر دیا کہ

۱۔ وہ آئندہ کانگریس میں شامل ہو کر اس کے عدم تشدد کی پالیسی کے پابند رہیں

گے اور

۲۔ ملک و بیرون ملک کی انتہا پسند قوتوں سے کوئی تعلق نہ رکھیں گے۔

اس کے بعد حکومت کے لیے ان پر سے پابندی نہ اٹھانے کا کوئی جواز نہ تھا۔ حکومت مجبور ہو گئی کہ وہ مولانا سندھی مرحوم کو وطن میں آنے کی اجازت دے۔ حکومت نے اپنے طور پر بھی اس بات کی تصدیق کر لی تھی۔ ایک دفعہ مولانا نے فرمایا:

"مکہ شریف میں برٹش حکومت کے آدمیوں نے مجھ سے آکر پوچھا تھا کہ آیا میں ہندوستان واپس جانے کے بعد کیا کروں گا؟ میں نے انہیں بتا دیا تھا کہ کانگریس کی عدم تشدد کی پالیسی کا پابند رہوں گا۔ اگر حکومت میری گزشتہ زندگی کو مد نظر رکھتے ہوئے مجھ پر اعتبار کر لے۔ یہ میرا اس سے پختہ وعدہ ہے۔ مزید کسی تحریری معاہدے کی ضرورت نہیں۔ اتنا کہہ دینے کے بعد دو ماہ کے اندر مجھے وطن واپسی کی اجازت مل گئی"۔

مولانا سندھی کی وطن واپسی:

حضرت امام سندھی کو پاسپورٹ دے دیا گیا۔ چنانچہ ۱۹۳۹ء میں فریضہ حج کی ادائیگی کے بعد ہندوستان روانہ ہو گئے ان کا جہاز کراچی پورٹ پر لنگر انداز ہوا تو ہزاروں ہندوؤں اور مسلمانوں نے ان کا نہایت گرم جوشی کے ساتھ استقبال کیا۔ سندھ کے وزیر اعظم اللہ بخش شہید بہ نفس نفیس استقبالیوں میں شامل تھے۔ دیگر حضرات میں کانگریس کمیٹی سندھ۔ جمعیت علما اور مسلم لیگ صوبہ سندھ کے رہنما شامل تھے۔ شیخ عبدالمجید (سندھی) سے حضرت امام کا سامنا ہوا تو ان سے پوچھا۔ مولوی وفائی کہاں ہیں؟ میں اس موقعہ پر موجود تھا لیکن مجھے اس وقت تک ہجوم کی وجہ سے حضرت تک پہنچنے کا موقع نہ مل سکا تھا۔ جب ہجوم کم ہوا تو میں نے حضرت امام کی قدم بوسی کا شرف حاصل کیا۔ وہاں سے حضرت اپنے رفیق قدیم مولانا محمد صادق کے مکان پر (محلہ کھڈا میں) تشریف

لاتے۔ جہاں حضرت کے قیام کا انتظام کیا گیا تھا۔ یہاں صبح سے شام تک لوگوں سے ملاقاتوں کا ایک طویل سلسلہ تھا۔ مختلف طبقات کے لوگ ملاقات کے لیے تشریف لاتے تھے۔ علمائے دین، سیاسی رہنما، سماجی کارکن، طلبہ، ہندو، مسلمان، سکھ ملاقات کے لیے آنے والوں کا تانتا بندھا ہوا تھا۔ لوگ حیرت سے اس عظیم انقلابی کو دیکھتے تھے اور اپنی عقیدتوں کا نذرانہ پیش کرتے تھے۔

جمعیت خدام الحکمتہ کا قیام:

سندھ پہنچنے کے بعد حضرت امام مسلسل ۳ ماہ تک مولانا محمد صادق صاحب کے مکان پر محلہ کھڈا میں مہمان رہے۔ اس کے بعد دارالرشاد (گوٹھ پیر جھنڈا) لاہور، دہلی کے سفر پر روانہ ہوتے اور جب واپس آتے تو پہلے دارالرشاد میں اور پھر مظہر العلوم میں انہوں نے سندھ ساگر پارٹی کی بنیاد رکھی اور اس کا دستور العمل شائع کیا۔ اس کا ترجمہ یہ ہے۔

"آج بہ روز یک شنبہ ۱۲۔ ذی القعدہ الحرام ۱۲۵۸ھ ۲۴ دسمبر ۹۳۹ ہندی دارالرشاد میں (اور ۱۶۔ ذی قعدہ کو مظہر العلوم کراچی میں) جمعیۃ العلماء کا ایک مستقل شعبہ قائم کیا جاتا ہے، جو اسلامی فلاسفی کا خادم اور محافظ ہو گا۔ اگر خدا کو منظور ہے تو وہ ایک سوچے سمجھے ہوئے دینی پروگرام پر چل کر مسلمانوں کا تشتت دور کر دے گا۔ واللہ الموفق والمعین۔

جمعیتہ خدام الحکمتہ کے اصول:

۱۔ جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی کے اراکین میں سے دارالرشاد کے علماء اور ان کے ساتھ مظہر العلوم کراچی کے علماء جمعیتہ العلماء سندھ میں ایک مستقل شعبہ کی تاسیس کرتے ہیں جس کا نام جمعیتہ خدام الحکمتہ ہو گا۔

۱۔ خدام الحکمتہ کے اساسی اصول نظری و عملی حسب ذیل ہوں گے۔

(الف) امام ولی اللہ دہلوی (حکیم الہند) کو جمیع علوم شرعیہ مثلاً کتاب و سنت و حکمت

وسیاست میں ۱۱۴۴ ہجری (۳۱، ہندی) سے امام الہند تسلیم کرنا۔

(ب) ان کی کتابیں (۱) الفوز الکبیر۔ فتح الرحمن۔ ازالۃ الخفاء (۲) حجۃ اللہ البالغہ، الموطا کی فارسی اور عربی شروح، مسوی۔ مصفی (۳) قول جمیل الطاف القدس۔ ہمعات (۴) سطعات۔ لمعات۔ البدور البازغہ۔ الخیر الکثیر۔ تاویل الاحادیث فیوض الحرمین۔ التفہیمات الالہیہ وغیرہ۔ ان کی اصلی زبانوں میں پڑھنے پڑھانے کو مقصد حیات بتانا۔

(ج) امام ولی اللہ دہلوی کی حکمت کی تشریح میں امام عبدالعزیز دہلوی کو امام ماننا اور مولانا رفیع الدین کی تکمیل الاذہان، مولانا محمد اسمٰعیل شہید کی عبقات، مولانا محمد قاسم نانوتوی دیوبندی کی تقریر دل پذیر اور شرح حدیث ابی زرین اور قبلہ نما کو بطور مبادی پڑھنا پڑھانا۔

ہندی سیاست کو ترقی دینے کے لیے سندھ ساگر پارٹی یا اسی منہاج کی مستقل پارٹی کو انڈین نیشنل کانگریس میں قائم رکھنا اور مولانا محمود حسن دیوبندی شیخ الہند کو اس سلسلہ کا استاد ماننا۔

(ہ) ج، ن، سندھ ساگر پارٹی کے مراکز سیاسیہ مثل دہلی، لاہور اور کراچی۔ اور مراکز علمیہ مثل دارالرشاد (پیر جھنڈا) مظہر العلوم (کراچی)، دارالعلوم دیوبند میں جمعیۃ خدام الحکمۃ کے مراکز ہوں گے۔

(۳) دارالرشاد (گوٹھ پیر جھنڈا) کے مرکز میں جمعیۃ خدام الحکمۃ کی صدارت جناب پیر صاحب العلم دامت برکاتہم اور مظہر العلوم (محلہ کھڈا) میں اس شعبہ کی صدارت جناب مہتمم صاحب زید مجدھم اور دارالعلوم دیوبند میں جناب مہتمم صاحب زید مجدھم کریں گے۔

(ز) اس جمعیۃ خدام الحکمۃ کے محل اور مقام کو بیت الحکمۃ کہا جائے گا۔

(ح) بیت الحکمۃ میں قرآن عظیم کی حکیمانہ تفسیر پڑھائی جائے گی۔

(ط) بیت الحکمۃ میں فقط امام ولی اللہ دہلوی کے فلسفہ کی تعلیم ہو سکتی ہے۔

(ی) بیت الحکمۃ میں ایسا کتب خانہ جمع کیا جائے گا۔ جس کی مدد سے امام ولی اللہ دہلوی کے فلسفہ کا حکماء ہند اور حکماء یورپ سے مقابلہ کیا جاسکے"۔

بیت الحکمت کے قیام کا اصل مقصد:

تقریباً ۲۵ سال کی جلا وطنی کی زندگی گزار کر اور روس اور ترکی کے انقلابات کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد حضرت امام جب وطن لوٹے تھے تو انہیں یقین ہوگیا تھا کہ یورپ سے الحاد اور بے دینی کا جو سیلاب آ رہا ہے اگر ہندوستان کے عوام کو اور خصوصاً مسلمانوں کو اس سے بچانے کی بروقت کوشش نہ کی گئی تو یہ پورے ملک کو اور مسلمانوں کو اپنے ساتھ بہالے جائے گا۔ اس کے ساتھ انہیں یہ بھی یقین تھا کہ اگر ہندوستان نے صنعت میں یورپ کی شاگردی اختیار نہ کی اور یورپ کے انقلابات اور سیاسیات سے سبق نہ سیکھا تو وہ ترقی کے دوڑ میں پیچھے رہ جائیں گے۔ حضرت امام ایک طرف تو یورپ کی صنعت گری کے قائل تھے اور دوسری طرف لادینی اور الحاد کے سخت مخالف تھے۔ اس صورت حال کے پیش نظر وہ اپنے مطالعے، مشاہدے اور غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ ہندوستان کی مذہبیت اور مسلمانوں کے دین کو اگر کوئی چیز بچا سکتی ہے تو وہ صرف وحدت الوجود کا فلسفہ اور شاہ ولی اللہ دہلوی کی حکمت ہے۔ چنانچہ انہوں نے حکمت ولی اللہی کی تعلیم و اشاعت کے لیے بیت الحکمت یا محمد قاسم ولی اللہ تھیالوجیکل اسکولوں کی بنیاد رکھی۔

بیت الحکمت میں کیا پڑھایا اور کیا سکھایا جائے گا؟ اس کی تفصیل حضرت امام کے اپنے قلم سے اوپر گزر چکی ہے۔ بیت الحکمت کے نصاب میں شاہ ولی اللہ کی کتابوں کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ان میں بھی ایک ترتیب ہے، (الف) قرآنی علوم میں کتابیں، (ب) اسلام کی فلاسفی میں حجۃ اللہ البالغہ جس کے ساتھ الموطا اور اس کی ولی اللہی شروح المسوی اور المصفی شامل ہیں اور (ج) تصوف کی بعض کتب۔ اول درجہ میں تمام

کتب شاہ ولی اللہ کے علوم و معارف کی ہیں، دوسرے درجہ میں امام عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، شاہ اسماعیل شہید اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کی بعض تصنیفات جو شاہ ولی اللہ کی کتابوں کو سمجھنے کے لیے شروح کی حیثیت رکھتی ہیں۔

حضرت امام عبید اللہ سندھی کا خیال تھا کہ اگر کوئی نوجوان اس کورس کو مکمل کرلے تو وہ کبھی بے دین، ملحد اور خدا کا منکر نہیں ہو سکتا۔ ان کا ارادہ تھا کہ اگر غیر مسلم نوجوان بھی پڑھنا چاہیں گے تو وہ ان کے مطالعے میں ان کی پوری طرح مدد کریں گے۔ حضرت امام سندھی کو پختہ یقین تھا کہ بیت الحکمت سے فارغ ہو کر جو علماء نکلیں گے وہ نہ صرف مذہب میں راسخ العقیدہ ہوں گے بلکہ دین کے متبحر عالم اور اسلامی فلاسفی کے ماہر ہوں گے، بلکہ ملکی اور بین الاقوامی سیاسیات میں بھی وہ اپنی نظر و بصیرت کے آپ مالک ہوں گے۔ وہ سیاسی افکار میں اور اپنے فیصلوں میں کسی مفکر اور مدبر کے نہ محتاج ہوں گے، نہ رہین منت۔ بیت الحکمت کے طلبہ کو نہ صرف سیاسی تعلیم دی جائے گی اور فلسفہ سیاسیات پڑھایا جائے گا بلکہ انہیں سیاسی تربیت بھی دی جائے گی، جس کے بعد بیت الحکمت کے فارغ التحصیل اسمبلیاں بنانے، عوام کی ہمہ جہت خدمت کرنے اور ملک کو چلانے کے قابل ہو جائیں گے۔

جمعیت طلباء سندھ کے اجلاس میں صدارتی تقریر:

اس سلسلے میں حضرت امام سندھی کی وہ تقریر بہت اہمیت رکھتی ہے، جو انہوں نے ۱۷۔ اپریل ۱۹۴۴ء کو حیدر آباد (سندھ) میں جمعیت طلباء سندھ کے اجلاس میں کی تھی۔ اس تقریر میں مولانا سندھی نے کئی اہم باتوں پر روشنی ڈالی ہے۔ یہاں "توحید" کے قارئین کے مطالعے کے لیے اس کی خاص خاص باتوں کو پیش کیا جاتا ہے (۵)۔ آپ نے فرمایا۔

۱۔ کسی عارف باللہ سے تعلق:

"میں سولہ برس کا تھا اور اردو میں میٹرک کے درجہ تک تعلیم پا چکا تھا کہ میں مسلمان ہوا۔ مجھے کلمۂ توحید حضرت حافظ صاحب محمد صدیق قدس سرہ بھرچونڈی والوں نے پڑھایا۔ حضرت میرے لیے ماں باپ کی بجا تھے۔ اور ماں باپ کی طرح وہ میرے مربی بنے۔ ان کی دعا کی تاثیر سے میں اپنے اندر بڑی برکتیں محسوس کرتا ہوں۔ میں نے کتنی ہی غلطیاں کی ہوں گی۔ لیکن حضرت حافظ صاحب کی دعا کی برکت سے مجھے خدا تعالیٰ نے ان کے شر سے بچا لیا۔ میں اپنے آپ کو حضرت صاحب کی جماعت کا ایک فقیر سمجھتا ہوں"۔

خطبے کے آغاز ہی میں ایک عارف کامل کا تذکرہ اور اس سے اپنی نسبت کے اظہار کا میں یہ مطلب سمجھتا ہوں کہ کسی مقرب بارگاہ الہیٰ سے تعلق پیدا کرنے کے بعد صبر و استقامت اور ایثار کا وہ جوہر پیدا ہوتا ہے، جو مقاصد میں کامیابی کی ضمانت ہوتا ہے اور وقت کے کسی صاحب فقر سے تعلق ارادت کے بعد خدا شناسی کا وہ مقام حاصل ہوتا ہے، جس کے بعد ہر مشکل آسان ہو جاتی ہے۔ اگر انسان خدا شناسی کے اس مقام کو نہ پا سکے تو پھر وہ ہمیشہ بھٹکتا ہی رہتا ہے۔

۲۔ ولی اللہی نصاب تعلیم کی اہمیت:

بھرچونڈی شریف کے بزرگ سے سلوک و طریقت میں اپنی نسبت کے بیان کے بعد مولانا سندھی نے ضروری سمجھا کہ علمی سلسلہ نسب بھی بیان کر دیا جائے۔ تاکہ طریقت اور شریعت و علم دین کی تحصیل کی دونوں نسبتیں لوگوں کے علم میں آ جائیں۔ مولانا فرماتے ہیں:

"میرا علمی تعلق بنیادی طور پر حضرت مولانا شیخ الہند سے ہے

۔ میرے استاد، مولانا محمد قاسم قدس سرہ کے شاگردوں میں ایک خاص مرتبے کے مالک تھے۔ میں اپنے استاد کا یہ مرتبہ پہچانتا ہوں۔ اور میری کوشش یہ ہے کہ حضرت کے اس مرتبہ کو زندہ رکھوں ۔ ان کو حضرت مولانا محمد قاسم کے واسطہ سے جو علم بطور وراثت کے امام ولی اللہ قدس سرہ کو ملا تھا۔ خدا کے فضل سے مجھے اس کی بہت کچھ سمجھ حاصل ہے۔ میری زندگی کا مقصد یہ ہے کہ یہ علم ہندوستان کے مسلمانوں میں بالعموم اور دہلی اور جہاں جہاں اردو بولی جاتی ہے اور صوبہ سندھ میں خاص طور پر محفوظ ہو جائے"۔

حضرت امام قدس سرہ کا مطلب یہ ہے کہ مغلیہ دور والے دہلی کے علوم کی ہر حالت میں حفاظت کی جائے اور شاہ ولی اللہ، یا مولانا محمد قاسم کی کتابیں اسی وقت سمجھ میں آئیں گی جب دہلی والا نصاب محفوظ رہے گا۔ خود اگرچہ قرآن شریف اور فلسفہ اسلام کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں پڑھاتے تھے، لیکن اسی تقریر میں وہ ایک جگہ فرماتے ہیں

"ہم عربی طلبہ کو بتا دینا چاہتے ہیں کہ سب سے پہلے انہیں دیوبند کا نصاب مکمل کرنا چاہیے۔ وہ اس نصاب کے عقلیات کے حصے کو بھی ویسا ہی پڑھیں، جیسا دینی حصہ کو پڑھتے ہیں۔"

حضرت امام سندھی نے اس کا فائدہ یہ بتایا ہے۔

"اس سے فائدہ یہ ہو گا کہ وہ امام ولی اللہ کی حکمت کو اچھی طرح سمجھ سکیں گے۔"

۳۔ انقلاب کی بنیادی فکر...... عقیدہ توحید:

اسی خطبہ حیدر آباد (سندھ) میں حضرت امام سندھی فرماتے ہیں:

"قرآن شریف کی تعلیمات کی اصل اصول یعنی اس مسئلہ

توحید کو صحیح طرح سمجھنے میں مولانا شاہ اسماعیل شہید کی کتاب
" تقویت الایمان " نے میری رہنمائی کی تھی۔ چنانچہ میں حضرت
مولانا شہید کو شروع ہی سے اپنا ہادی اور مرشد مانتا آیا ہوں بعد میں
جب میں نے مسئلہ توحید کے متعلق اپنا مطالعہ بڑھایا تو مجھے معلوم
ہوا کہ اس توحید کے مسئلہ کے ضمن میں مسلمانوں میں وہابی اور
غیر وہابی کا جھگڑا بڑے زوروں پر چل رہا ہے۔ مجھے مسلمانوں کا یہ
اختلاف پسند نہ آیا۔ اور اس کا حل آخر میں نے یہ ڈھونڈا کہ میں
قادری طریقے کا ایک فقیر ہوں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدس
سرہ کی کتاب " فتوح الغیب " کو مانتا ہوں۔ اس میں توحید کا مفصل
بیان ہے اور حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کی اس کتاب کو وہابیت
سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ اب اگر میں توحید کو سمجھانے کے لیے
فتوح الغیب کو اپنے لیے مرکزی اور اساسی کتاب بناتا ہوں تو اس
کا مطلب یہ ہو گا کہ سندھ سے مسئلہ توحید کے ضمن میں وہابیت کا
سوال گم ہو جاوے گا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ میرے اس طرز فکر سے
سندھ کی پوری سرزمین سے یہ ناگوار بحث ختم ہو گئی لیکن اتنا تو
ضرور ہوا کہ میرے ساتھیوں اور میرے ساتھ کام کرنے والوں
میں وہابی اور غیر وہابی جھگڑا زور نہ پکڑ سکا۔ میرا اپنا یہ حال ہے کہ
میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کی کتاب " فتوح الغیب کو بڑی
محبت سے پڑھتا ہوں۔ اور مولانا محمد اسماعیل شہید کی کتاب
تقویت الایمان کو اس کا ترجمہ سمجھتا ہوں۔"

حضرت قطب العارفین حافظ محمد صدیق، بھرچونڈی والے راشدیہ قادری سلسلے کے
مرشد و امام تھے اور فتوح الغیب کی تعلیم کی وجہ سے اس جماعت میں سنت کا اتباع اور

بدعت سے انکار شروع ہی سے چلا آ رہا تھا۔ حضرت امام سندھی نے اپنے ابتدائی طالب علمی کے زمانے ہی میں اسلام کے اظہار سے قبل شاہ اسماعیل شہید کی تقویت الایمان کو پڑھ کر توحید و شرک کا مسئلہ اچھی طرح سمجھ لیا تھا۔ پھر جب اسلام میں داخل ہوئے تو انہوں نے دیکھا کہ سیاسی مصلحتوں کی بنا۔ پر حضرت شاہ شہید کو ہندوستان میں وہابی مشہور کیا گیا تھا یہ دیکھ کر حضرت امام سندھی نے تقویت الایمان کی بجائے فتوح الغیب موئلفہ سیدنا عبدالقادر جیلانی کو دوستوں کے سامنے پیش کیا۔ اس میں بھی توحید کا وہی سبق اور بدعت سے اسی طرح بیزاری تھی جو تقویت الایمان کی خصوصیت تھی۔ اس طرح حضرت مولانا سندھی اور ان کے معتقدین مخالفین کے اٹھائے ہوئے فتنے کے اثرات سے اور وہابیت کے الزام سے بچ گئے۔

۴۔ دارالرشاد کا قیام:

"توحید اور جہاد۔ یہ دو چیزیں تھیں جن پر ہم طلبہ کو تعلیم دیتے وقت خاص زور دیتے تھے۔ توحید اور جہاد کی اس طرح تعلیم دینا ہر مسجد اور ہر مدرسہ میں ممکن نہ تھا۔ امروٹ ضلع سکھر میں حضرت مولانا تاج محمود رحمۃ اللہ علیہ ہمارے لیے مثل باپ کے تھے۔ چنانچہ ہم وہاں آرام و اطمینان سے حسب منشا تعلیم دیتے رہے۔ امروٹ میں کچھ عرصہ پڑھانے کے بعد حضرت شیخ الہند نے اپنے کام میں ہمارا درجہ بڑھا دیا۔ اور آپ نے ہمیں سندھ میں کام کرنے کا اور طریقہ بھی سمجھایا۔ ہم نے ان کے حسب ارشاد کام شروع کر دیا۔ اور کسی سے اس کا ذکر تک نہ کیا کہ ہم یہ کام حضرت شیخ الہند کا بتایا ہوا کر رہے ہیں۔ بظاہر ہم اس کام کو اپنے نام سے کر رہے تھے۔ میرے مشفق بزرگ حضرت صاحب امروٹی

کو میرا اس طرح کام کرنا پسند نہ آیا۔ چنانچہ ہم مجبور ہو گئے کہ
امروٹ کی بجائے گوٹھ پیر جھنڈا ضلع حیدر آباد سندھ میں دارالرشاد
کے نام سے ایک مدرسہ بنائیں۔ ہمیں اس مدرسہ کو اپنی مرضی کے
مطابق چلانے میں پورا اختیار تھا اور پیر صاحب گوٹھ پیر جھنڈا کا
ہمارے ساتھ فیصلہ ہو چکا تھا کہ وہ ہمارے کام میں بالکل دخل نہ
دیں گے۔ چنانچہ انہوں نے اس عہد کو سچے دل سے نبھایا"۔

شیخ الہند مولانا محمود حسن قدس سرہ نے حضرت مولانا سندھی سے ارشاد فرمایا تھا کہ سندھ میں دارالعلوم دیوبند کے نصاب کو رائج کر کے ولی اللہی خاندان سے اس کا تعارف کرائیں۔ مولانا سندھی نے اس کے لیے امروٹ شریف میں مدرسہ قائم کرنے کا ارادہ کیا۔ لیکن حضرت امروٹی نے اسے پسند نہیں کیا۔ وہ (شاید) انہیں اپنا گدی نشین بنانا چاہتے تھے اور اس کے لیے درس و تدریس کے بجائے ذکر و شغل میں ان کی رہنمائی اور دوسرے انداز سے ان کی تربیت ضروری سمجھتے تھے ۔ لیکن حضرت امام سندھی کی انقلابی فطرت سے یہ باتیں میل نہ کھاتی تھیں۔ اس لیے انہوں نے اس ماحول سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ لیکن اس سے پہلے وہ ایک نیا میدان عمل منتخب کر چکے تھے۔ اس لیے امروٹ شریف سے اٹھے تو گوٹھ پیر جھنڈا میں حضرت پیر سید ابو تراب رشد اللہ شاہ راشدی صاحب العلم کی اجازت سے دارالرشاد کی بنیاد رکھ دی۔ معلوم ہوتا ہے کہ مرکز کی اس تبدیلی میں ان کے استاد حضرت شیخ الہند کا مشورہ وایما شامل تھا۔

یہ وہ زمانہ تھا جب سندھ میں دیوبندی نہ صرف وہابی کہلاتے جاتے تھے، بلکہ یہاں کے مولوی صاحبان انہیں کافر کہتے تھے۔ سندھ میں ولی اللہی تحریک و فلسفہ کے فروغ و اشاعت میں یہ بہت بڑی رکاوٹ تھی۔ ضرورت اس امر کی تھی کہ پہلے ایک مدرسہ قائم کر کے ہم فکر علما۔ پیدا کیے جائیں اس کے بعد ہی آئندہ سیاسی یا مذہبی کام کی نشو و فروغ ممکن تھا۔ حضرت مولانا قدس سرہ اس مقصد میں ایسے کامیاب ہوتے کہ آج

سندھ میں دیو بندی فکر کے مدارس کا ایک جال پھیل گیا ہے اور ان سے قومی وملی بہترین کارکن اور مذہبی وسیاسی رہنما سب سے زیادہ تعداد میں سندھ کو میسر آئے ہیں۔

۵۔ انقلاب کیسے لایا جائے:

مولانا سندھی نے علمی اور انقلابی جہاد کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا:

"سب سے پہلا سوال تو یہ ہے کہ حضرت شیخ الہند کا یہ انقلاب کیسے عمل میں لایا جائے؟ میرا کہنا یہ ہے کہ اس کے لیے ہمیں یورپ سے سیکھنا ضروری ہے۔ ہمارے پرانے ہتھیار اس زمانے میں کسی کام کے نہیں رہے۔ کمال پاشا اور امان اللہ خان اس بات کو خوب سمجھ گئے تھے اور ہم بھی باہر رہ کر اس حقیقت کو اچھی طرح جان گئے ہیں۔ یورپ کی سائنس اور یورپ کے حربی فنون ہمیں یورپ سے سیکھنے ہوں گے، لیکن ہماری انقلابی جماعت کا پروگرام امام ولی اللہ کے فکر پر مبنی ہو گا۔ جب ہم اپنے اہل ملک کو کہتے ہیں کہ "یورپین بنو" تو ہمارے اس کہنے کا دراصل یہی مطلب ہوتا ہے"۔

۶۔ یورپین علوم اور ٹیکنالوجی کا حصول اور برٹش کامن ویلتھ میں شرکت

بعض حضرات مولانا سندھی مرحوم پر سوچے سمجھے اور فکر و تدبر کے بغیر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کو یورپین بننے کی ترغیب دے کر انہیں ان کی تہذیب و معاشرت سے دور کرنا چاہتے ہیں۔ انہوں نے حضرت امام سندھی کا مدعا سمجھنے میں سخت ٹھوکر کھائی ہے۔ حالانکہ حضرت مولانا کا مقصد یہ ہے کہ ایک مسلمان یا کوئی ہندوستانی ولی اللہی فلسفہ کے مطابق پکا خدا پرست اور راسخ العقیدہ مسلمان رہ کر بھی ملک کی ترقی کے لیے وہ تمام اعمال انجام دے سکتا ہے۔ جو ترکی جیسی مملکت نے جدید سائنس،

ٹیکنالوجی اور فوجی تنظیم میں اختیار کر کے اپنے استقلال و استحکام کے لیے انجام دیے ہیں۔ حضرت امام سندھی اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"جب یہ تسلیم کر لیا کہ ہمارے لیے یورپ سے سائنس اور فنون کا حاصل کرنا ضروری ہے تو صاف ظاہر ہے کہ ان چیزوں کو ہم انگریزوں سے بطریق احسن سیکھ سکتے ہیں۔ اس لیے میری رائے میں مناسب اور موزوں یہ ہے کہ ہم انگریزی بولنے والی اقوام کے ساتھ رہنے کا فیصلہ کریں۔ اس میں ہمارا فائدہ ہے اور مصلحت بھی اس امر کی مقتضی ہے۔ اس کو میں "برٹش کامن ویلتھ" کے اندر رہنا کہتا ہوں۔ ہم سندھ کو ڈومینن اسٹیٹ بناتے ہیں اور برٹش کامن ویلتھ کے اندر رہنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ یہ بات جو میں کہہ رہا ہوں میری اپنی ہے۔ میرے استاد کی بتائی ہوئی نہیں۔ لیکن پچھلی جنگ میں ترکی کی شکست اور مسلمانوں کے بین الاقوامی مرکز ٹوٹنے کے بعد انہوں نے آئندہ کے بارے میں کچھ ارشادات فرمائے تھے، جن سے اس قسم کا مطلب اخذ کیا جا سکتا ہے۔"

ڈومینین اسٹیٹس کا حصول:

ایک دفعہ ایک مجلس میں دوران گفتگو مولانا سندھی مرحوم نے فرمایا کہ ہندوستان کو ڈومینین اسٹیٹس یا آزادی مل جائے تو یہ ایک بڑی بات ہوگی۔ اور بلاشبہ یہ ضرور ہو گا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمان اس کے لئے کوئی تیاری نہیں کر رہے ہیں۔ ہندو تجارت اور ٹیکنالوجی میں یورپین بن چکا ہے۔ لیکن مسلمانوں کو اس کی اہمیت کا اندازہ نہیں۔ یہی وقت ہے کہ اسے بھی کچھ کرتا ہوا نظر آنا چاہیے۔ ورنہ آئندہ وہ ترقی کی دوڑ میں بہت

پیچھے رہ جائے گا۔

۷۔ سندھ میں ہاری اور زمیندار کا تعلق:

مولانا سندھی نے اسی بیشتر خطبے میں ہاری (کسان) اور زمیندار کے مسئلے پر بھی نہایت فکر انگیز بحث کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"ایک اور بات جو گوایک زائد چیز ہے ہم اس موقعہ پر کہے دیتے ہیں۔ اس جلسہ میں بعض دوستوں نے کسان اور زمیندار کا ذکر چھیڑا ہے ہم بھی کسان کے طرفدار ہیں۔ ہم کسانوں کو تعلیم دینا چاہتے ہیں، ان کی سیاسی تربیت کرنا چاہتے ہیں، انہیں اس قابل بنانا چاہتے ہیں۔ کہ وہ اسمبلی میں نمائندہ بن کر بیٹھ سکیں۔ ہم کسان کے لیے سب کچھ چاہتے ہیں، لیکن ہم اس کو زمیندار سے ٹکراتے اور لڑاتے نہیں۔ ہمارے ملک میں زمیندار کا آج ایک درجہ ہے۔ وہ زمین کا لگان کسانوں سے وصول کرکے حکومت کو پہنچاتا ہے۔ جب ہم حکومت سے نہیں لڑتے تو کسان کو اپنے زمیندار سے کیوں لڑائیں۔ ہم جانتے ہیں کہ کس طرح اسمبلی میں جا کر زمینداروں سے کسانوں کے حقوق لیے جاسکتے ہیں۔ یہ ہماری خاص بات ہے اور اسی لیے ہم اپنی ایک مستقل سیاسی پارٹی بناتے ہیں۔ ہم کسان کے حقوق سے دست بردار ہونے والے نہیں، مگر بات یہ ہے کہ ہمارے ملک میں روس سے آئی ہوئی ایک تحریک چل رہی ہے۔ اس تحریک میں کام کرنے والے کامریڈ کسان کو زمیندار سے لڑانا چاہتے ہیں۔ ہم بھی چونکہ روس سے ہو کر آتے ہیں۔ اس لیے ممکن ہے بعض لوگوں کا خیال ہو کہ ہم بھی کسان کو

زمیندار سے لڑانے کے داعی ہوں گے۔ ہمارے متعلق یہ سمجھنا ٹھیک نہیں"۔

اسی سلسلے میں مولانا سندھی نے ایک دفعہ بڑی حکیمانہ بات فرمائی ۔ ایک بڑے زمیندار کو مخاطب کر کے فرمایا کہ سندھ کا زمیندار ہی مسلمانوں میں کچھ بہتر حالت میں ہے، اگر اس کے ساتھ ہاری (کسان) کو لڑوایا گیا تو مسلمانوں کی ایک بڑی طاقت فنا ہو جائے گی۔ مولانا نے فرمایا کہ ان کے خیال میں ہاری اور زمیندار کو ایک ہی پارٹی میں لایا جائے ۔ زمیندار ہاریوں کی جماعت کا سیکرٹری بن کر کام کرے، ہاریوں کے بچوں کو پڑھائے۔ ان کی صحت کا خیال رکھے، ان کی حق تلفی نہ کرے ۔ اس طرح ہی دونوں فریق ترقی بھی کریں گے اور روسی انقلاب کے تباہ کن اثرات سے بھی بچ جائیں گے۔

۸۔ دیہات میں کام کرنے کی ضرورت:

جمعیت طلبہ سندھ کے اجلاس میں پیش کیے جانے والے اس خطبے میں مولانا سندھی مرحوم نے ایک اور اہم بات پر روشنی ڈالی آپ نے زور دیتے ہوئے فرمایا:

" آخر میں ہم ایک بات پر زور دیتے ہیں ۔ آپ لوگوں کو معلوم ہونا چاہیے کہ سندھ کی شہری آبادی کی قیادت مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل چکی ہے۔ مگر باہر اطراف اور دیہات میں مسلمانوں کے اشراف خاندان اب تک موجود ہیں۔ ان میں اچھے پیر ہیں۔ اچھے زمیندار ہیں اور نیک علما۔ بھی ہیں۔ ان لوگوں کے بڑے بڑے خاندان ہیں۔ جن کی گزر زمینداری پر ہے۔ ان میں دینی علوم کی اشاعت کا بڑا میدان ہے۔ ان کو انگریزی زبان سے واقف کرانا بھی اشد ضروری ہے۔ اگر ہماری نوجوان طلبہ ہمت کر کے یہ کام اپنے کاندھوں پر اٹھالیں تو وہ سندھ میں اسلامیت کو نئی زندگی بخش

سکتے ہیں"۔

حقیقت میں سندھ کے معنی ہی "دیہات" کے ہیں۔ یعنی دیہات کے لوگ کماتے ہیں اور شہری کھاتے ہیں۔ یہ ایک نظام ہے جس میں دیہات کو ایک محوری حیثیت حاصل ہے اور شہران کے محتاج ہیں۔ لیکن دیہات کے باشندے ان پڑھ ہونے کی وجہ سے اپنی اہمیت اور قدر و قیمت سے ناآشنا ہیں۔ اسی وجہ سے وہ شہری آبادی سے مرعوب اور دبے ہوتے رہتے ہیں۔ اگر ان میں حضرت استاد سندھی کے ارشاد کے مطابق دینی و دنیاوی تعلیم پھیل جاتے تو وہ سارے سندھ پر حکومت کر سکتے ہیں۔ دیہات کی اہمیت کے حوالے سے ایک مرتبہ حضرت امام سندھی نے فرمایا کہ انبالہ ضلع کے سکھوں کے ایک گروہ نے جو کافی عرصہ امریکہ میں رہ کر وطن واپس آیا ہے نواحی گاؤں کو یورپین انداز میں تعمیر کرنا شروع کر دیا ہے۔ ماڈل گاؤں بناتے ہیں، جن میں راستے ہیں، ہر دو تین گاؤں کے لیے ایک اسکول اور ایک ہسپتال قائم کیا ہے۔ ڈائمنڈ موٹر (جنریٹر) کے ذریعے گھر گھر برقی روشنی پہنچائی ہے اور جدید مشینوں کے ذریعے کاشت کاری، کھیلوں کے لیے میدان اور تفریح کے لیے چھوٹے چھوٹے باغیچے بناتے ہیں"۔ مولانا مرحوم نے فرمایا کہ کیا ہی اچھا ہو کہ سندھ کے دیہات بھی اسی طرح ترقی کرتے ہوتے نظر آئیں"۔

اہل سندھ سے ایک گزارش:

سندھ کے مسلمانوں سے گزارش ہے کہ وہ اپنے اس بے مثال فلسفی، حکیم علم اور انقلابی مفکر کے حکیمانہ اقوال کو مد نظر رکھتے ہوتے آگے بڑھیں، وقت کے تقاضوں کو سمجھیں اور قومی فلاح و بہبود کے کاموں میں حصہ لیں۔ ہمیں یقین ہے کہ سندھ اور ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے حضرت امام مولانا عبید اللہ کے بتاتے ہوتے طریقے اور پروگرام کے سوا کوئی دوسری راہ عمل نہیں ہے۔ اگر سندھ کے مسلمان اس انقلابی

مفکر اور استاد وقت کے بتاتے ہوتے راستے سے ہٹے اور اس پر چلنے سے روگردانی کی تو وہ ہمیشہ کے لیے حیرانی اور سرگردانی میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ اس انجام سے مسلمانوں کو اپنی پناہ میں رکھے۔

(توحید۔ کراچی، اکتوبر ۱۹۴۴ء)

مولانا عبید اللہ سندھی کی زندگی

آخری چار مہینے

حضرت امام سندھی رحمۃ اللہ علیہ دہلی جاتے تھے تو عام طور پر بیمار ہو کر واپس آتے تھے۔ اس دفعہ اپریل ۱۹۴۴ میں جمعیت طلبا۔ سندھ کے اجلاس کی صدارت اور جمعیت علمائے سندھ کے اجلاس میں شرکت کے بعد حیدر آباد (سندھ) پہنچے تو آپ کے ٹھہرنے کا انتظام تاج محل ہوٹل میں کیا گیا تھا۔ مولوی ظہیر الحق صاحب دین پور شریف سے آپ کے ساتھ آتے تھے۔ حیدر آباد میں طالب علم مولوی عبدالمجید آپ کی خدمت میں حاضر ہو گئے۔ دست اور پیچش کی بیماری نے کافی شدت اختیار کر لی تھی۔ میں نے حضرت امام کی یہ حالت دیکھی تو آپ کی اجازت کے بغیر اپنے محترم دوست حکیم شمس الدین کو بلا لیا۔ انہوں نے حضرت کا معائنہ کیا۔ نسخہ تجویز کیا اور اپنے مطب سے دوائیں بھی بھجوا دیں۔

حضرت امام اپنی بیماری کے بارے میں کبھی خود کسی ڈاکٹر یا حکیم سے رجوع نہیں کرتے تھے۔ البتہ اگر کوئی دوست کسی ڈاکٹر یا حکیم کو لے آتا تھا تو اس سے مشورے سے گریز اور انکار بھی نہ کرتے تھے۔ آپ علاج معالجے کے قائل نہیں تھے اس لیے لگ کر کبھی پرہیز نہیں کرتے تھے۔ حیدر آباد میں چار دن کے قیام کے دوران میں شیخ عبدالمجید صاحب نے اپنے ایک دوست ہومیو پیتھ ڈاکٹر سے بھی علاج کروایا، لیکن کوئی افاقہ نہیں ہوا اور حالت تقریباً وہی رہی۔ اس دوران میں ایک چیز جس کا ہمیں تجربہ ہوا، یہ تھی کہ جب آپ ہوٹل کے کمرے میں ہوتے تھے تو اجابت کے لیے بار بار اٹھنا پڑتا تھا، لیکن جب جمعیت کے اجلاسوں میں شریک ہوتے تھے تو مسلسل کئی کئی گھنٹوں

تک کسی تکلیف کے اظہار کے بغیر بیٹھے رہتے تھے یا کمزوری کے سبب سے تکیے کے سہارے لیٹ جاتے تھے۔ ان کی قوت ارادی اتنی زیادہ تھی کہ بڑی سے بڑی تکلیف سے توجہ ہٹا سکتے تھے۔

گزشتہ سال ایک دفعہ ملاقات میں میں نے امام سندھی سے دریافت کیا کہ آیا تصوف کے لطائف میں ان کے طریقوں کا شغل بھی ضروری ہے؟ آپ نے فرمایا:

"ہاں! ایک انقلابی کے لیے تو بہت ضروری ہے۔ کیوں کہ اس سے قوت برداشت پیدا ہوتی ہے۔ آپ کا مطلب یہ تھا کہ انقلاب کی راہ میں بہت مشکلات پیش آتی ہیں اور تکالیف اٹھانی پڑتی ہیں۔ اگر انقلابی میں قوت برداشت کی کمی ہو تو وہ گھبرا جائے گا، جس سے انقلاب کے عمل کو نقصان پہنچے گا۔ مرشد طریقت کی صحبت اور تعلیم کی یہ دولت سب سے بڑی جو چیز حاصل ہوتی ہے، وہ قوت ارادی اور تسلیم و رضا کا مقام ہے، جہاں پہنچ کر آدمی میں سب کچھ جھیل جانے اور برداشت کر لینے کی ہمت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ زبان سے اف تک نہیں کرتا"۔

مزید فرمایا کہ

"سلوک کے تمام راستے میرے دیکھے بھالے ہیں۔ مگر آخری حد تک پہنچنے کے بعد میں نے یہ راستہ ترک کر دیا میرے مرشدوں کا ارادہ تھا کہ اشغال طریقت کی تکمیل کے بعد وہ مجھے خرقہ خلافت سے سرفراز کریں گے، لیکن میری طبیعت کو سلوک و طریقت سے ایسی مناسبت نہ تھی۔ میرے سامنے دوسرے کاموں کی اہمیت تھی۔ میرا ذوق سراسر سیاسی عملی تھا۔ گویا مجھے پیدا ہی اس کام کے لیے کیا گیا تھا"۔

حیدر آباد، کا اجلاس ختم ہونے کے بعد مولانا قاری محمد طیب صاحب صدر جمعیت علماء (اجلاس حیدر آباد سندھ) کو حضرت مولانا عبید اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے مشورے سے دارالرشاد (گوٹھ پیر جھنڈا) تشریف لے چلنے کی دعوت دی گئی، جو انہوں نے منظور فرمالی ۔ حضرت امام سندھی بھی اسی بیماری کی حالت میں موٹر کے ذریعے حیدر آباد سے دارالرشاد پہنچے ۔ وہاں سے قاری طیب صاحب تو خان بہادر حاجی مولا بخش خان کی دعوت پر شکار پور چلے گئے اور آپ وہیں ٹھہر گئے ۔ میں حیدر آباد ہی سے کراچی آگیا تھا ۔ کچھ عرصہ گزرا تھا کہ دارالرشاد سے مولانا عزیز احمد صاحب کا خط ملا کہ حضرت امام سخت بیماری کے باوجود شکار پور میں مدرسہ دارالسعادت گورد پھوڑ کے معائنے کے لیے تشریف لے گئے ہیں ۔ میں کراچی سے آپ کی خدمت میں حاضر ہونے کے لیے جب سکھر پہنچا تو معلوم ہوا کہ حضرت امروٹ شریف میں ہیں اور مجھے بار بار یاد کر رہے ہیں کہ ان سے آکر مل جاؤں ۔

جون کی ابتدائی تاریخوں میں حضرت امام شکار پور تشریف لے گئے اور خان بہادر مولا بخش سے ۱۵ منٹ ملاقات کی ۔ بیماری نے انہیں لاغر کر دیا تھا اور مسلسل تکلیف میں تھے ، لیکن جب کہیں جانے کا عزم کر لیتے تھے تو کمزوری اور تکلیف کی بالکل پروا نہیں کرتے تھے ۔

۹ ۔ جمادی الثانی (۱۳۶۳ھ / یکم جون ۱۹۴۴ء) جمعرات کے دن دوپہر کے وقت فرمایا کہ یہاں سے سیدھے بھرچونڈی شریف چلنا ہے ۔ سخت گرمی اور حبس کا عالم تھا ۔ جب آپ کو بتایا گیا کہ سکھر جانے والی بس نکل چکی ہے اور ریل کے ذریعے جائیں تو ریل دوسرے روز صبح کو پہنچے گی ۔ آپ نے فرمایا کہ ۱۰ ۔ جمادی الثانی کو جمعے کے دن حضرت مرشد سید العارفین حافظ محمد صدیقؒ کی برسی ہے اور اس میں شرکت ضرور کرنی ہے ۔ اگر شام کو ۶ بجے روہڑی سے ریل پر سوار ہو جائیں تو رات ہی کو بھرچونڈی شریف پہنچ جائیں گے ۔ حضرت امام کے اصرار کو دیکھ کر میں شکار پور سے سکھر کے لیے

کرایے کے تانگے کی تلاش میں نکلا تو معلوم ہوا کہ سکھر جانے والی بس ابھی روانہ نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ ہم حضرت مولانا کو لے کر ۲ بجے بس سے روانہ ہوتے اور ۴ بجے سکھر پہنچ گئے اور اسی وقت گھوڑا گاڑی کے ذریعے روہڑی جا پہنچے۔ بس کے تکلیف دہ سفر اور گرمی کی شدت سے حضرت امام نڈھال ہو گئے تھے لیکن تکلیف کا اظہار بالکل نہیں کیا۔

روہڑی اسٹیشن پر میر ہزار خان انسپکٹر ریلوے پولیس موجود تھا۔ وہ حضرت امام کے شیدائیوں اور عاشقوں میں سے تھے۔ انہوں نے سفر کے لیے مناسب انتظام کر دیا اور ہم بہت آرام کے ساتھ مغرب کا وقت ہونے والا تھا کہ ڈھرکی اسٹیشن پر پہنچ گئے۔

حضرت امام تکلیف اور ضعف کے باوجود ریل یا گھوڑا گاڑی وغیرہ میں چڑھتے یا اترتے وقت کسی کا سہارا قبول نہیں فرماتے تھے۔ اگر کوئی سہارا دینے کے لیے ہاتھ بڑھاتا تھا تو اس کا ہاتھ جھٹک دیتے تھے۔ ڈھرکی اسٹیشن پر ریل سے اتر کر باہر آئے، میں نے درگاہ (بھرچونڈی شریف) کے لیے بگھی کرایے پر لی۔ مغرب کی نماز کے وقت بھرچونڈی پہنچ گئے۔ جب تک آپ کے ٹھہرنے کا بندوبست ہوتا، آپ زمین پر بیٹھ گئے اور وہیں پر مغرب کی نماز ادا کی۔

ڈھرکی سے درگاہ کی مسافت زیادہ نہیں۔ اس دوران میں آپ کوئی وظیفہ یا آیات کریمہ پڑھتے رہے۔ درگاہ پہنچ کر بگھی والے کو کرایہ دینے سے مجھے روک دیا اور خود ایک روپے کے بجائے تین روپے دیے۔ مرشد کی درگاہ پہنچ کر حضرت کے چہرے پر بشاشت دوڑ گئی تھی اور ایک رونق آ گئی تھی۔ اس وقت آپ پر ایک عجیب وارفتگی کی کیفیت طاری تھی اور ذوق نیاز اور عقیدت کمال درجے پر پہنچ گیا تھا۔ بھرچونڈی شریف میں حضرت امام سندھی نے دو رات اور ڈیڑھ دن قیام فرمایا۔ اس دوران میں بیماری نے شدت اختیار کر لی۔ حضرت سجادہ نشین صاحب دو دفعہ آپ کی مزاج پرسی

کے لیے آپ کی قیام گاہ پر تشریف لائے۔ میں تو حضرت کے ساتھ ہی تھا، مولوی عبدالمجید طالب علم بھی آپ کی خدمت کے لیے بھرچونڈی شریف پہنچ گیا تھا۔ ایک دفعہ اس سے کہا کہ

"مراقبے کے وقت تو سامنے نہ آیا کر۔ اس لیے کہ تصور شیخ کے بعد دل نہیں چاہتا کہ آنکھیں کھولوں تو کسی غیر آدمی پر نظر پڑے"۔

صوفیہ کرام میں "شغل برزخ" ایک مقام ہے، جس میں حضرت مولانا آخری وقت تک غرق رہتے تھے۔ (اگرچہ ہم اہل حدیث ان چیزوں کے قائل نہیں۔ مگر یہ ایک حقیقت ہے جس سے انکار کی گنجائش بھی نہیں)۔

ایک دفعہ حضرت نے فرمایا کہ درگاہ بھرچونڈی شریف کی مسجد کی تعمیر کے وقت یہ لازم قرار دیا گیا تھا جو لوگ اس کے لیے اینٹیں بنائیں، ڈھوئیں، پکائیں اور چنیں وہ باوضو رہیں اور لا الہ الا اللہ کے ورد سے ایک لمحے کے لیے بھی غافل نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس مسجد میں نماز پڑھنے کا ایک خاص لطف اور مزا ہے۔

ایک دفعہ آپ مسجد میں تشریف لے گئے اور غور سے جماعت کو دیکھ کر واپس تشریف لے آئے۔ مسجد کے ساتھ جنوب میں ایک گنبد کے نیچے آپ کے مرشد کامل حضرت سید العارفین حافظ محمد صدیق کا مقبرہ ہے، لیکن آپ مقبرہ میں نہیں گئے۔ اگرچہ حضرت امام سے وجہ پوچھنے کی جرات نہیں ہوئی لیکن شاید یہ وجہ ہو گی کہ جب "شغل برزخ" جاری تھا تو مقبرے پر جانے کی ضرورت ہی نہ تھی۔

۱۱۔ جمادی الثانی (۱۳۶۳ھ / ۳ جون ۱۹۴۴ء) بروز ہفتہ دن ڈھلے (سہ پہر کو) ہم بھرچونڈی شریف سے روانہ ہوئے۔ حضرت سجادہ نشین نے اپنی بگھی عطا کی جس کے ذریعے ہم آرام سے ڈہرکی پہنچ گئے۔ چوں کہ گاڑی آنے میں ابھی دیر تھی اس لیے اسٹیشن کے پاس پیر صاحب کا جو بنگلہ اور مسجد ہے، اس میں گاڑی کے آنے تک

آرام اور انتظار کیا۔

حضرت امام سندھی نے فرمایا "میں ۲۰۔ جمادی الثانی ۱۳۰۸ھ (۳۱۔ جنوری ۱۸۹۱ء) میں دیوبند سے فارغ ہو کر جب ڈھرکی اسٹیشن پر پہنچا تو رات تھی۔ بھرچونڈی جانے کے لیے صبح کا انتظار کیا۔ یہاں ایک شخص نے کہا کہ جنگل اور ویرانے میں ایک دیا جل رہا تھا، افسوس وہ بجھ گیا۔ اشارہ حضرت قطب العارفین کی وفات کی طرف تھا۔"

حضرت امام نے مزید فرمایا:

"سردیوں کی یہ سخت رات ایک قلی کی کوٹھری میں گزری۔ رات بھر آنسو بند نہ ہوئے۔ صبح کے وقت درگاہ پہنچا۔ مسجد کے باہر اس درخت کے نیچے آکر بیٹھ گیا جہاں طلب علم کے سفر پر روانگی کے وقت حضرت مرشد سید العارفین نے آکر رخصت کیا تھا۔ میرے اوپر رقت طاری تھی۔ لوگ مجھے درگاہ کے اندر لے گئے۔ سجادہ نشین صاحب اور سب نے مجھے دلاسا دیا صبر کی تلقین فرمائی۔ میری یہ کیفیت تھی کہ مسلسل دو روز و شب تک میری ہچکی بند نہ ہوئی۔ حضرت خلیفہ صاحب مولانا غلام محمد دین پوری جو وہاں موجود تھے، تمام وقت میری دل جوئی اور دلداری فرماتے رہے۔ تیسرے دن یہ کیفیت ختم ہوئی"۔

آپ نے مزید فرمایا:

"اس وقت میرا ارادہ بھرچونڈی شریف میں کچھ دیر ٹھہرنے کا تھا، لیکن میاں صاحب نے سجادہ نشین پیر میاں عبداللہ صاحبؒ (حضرت حافظ صاحب قدس سرہ کے بھتیجے) نے مقبرے کی تعمیر کا ارادہ کر لیا۔ جماعت کے کچھ علماء اس سے متفق نہ تھے۔ میری بھی یہی رائے تھی کہ مقبرہ تعمیر نہ کیا جائے

۔اس لیے یہاں سے دور رہنا ہی مناسب سمجھا"۔

حضرت مولانا سندھی نے فرمایا:

"سجادہ نشین میاں صاحب میرے بڑے خیر خواہ تھے۔ وہ ہر معاملے میں مجھ سے مشورہ کرتے تھے اور میری بات مانتے بھی تھے"۔

[لیکن معلوم ہوتا ہے یہ بعد کی بات ہے۔ اس وقت تو وہ مقبرے کی تعمیر کا فیصلہ کر چکے تھے اور اس معاملے میں انہوں نے حضرت کے خلفاء اور علمائے کرام کی بات بھی درخود اعتنا نہ سمجھی تھی۔ (ا۔س)]

اس موقع پر حضرت امام نے مزید فرمایا:

"میں بھرچونڈی شریف سے طلب علم کے لیے نکلا تھا تو حضرت مرشد حافظ صاحب نے فرمایا تھا۔ خدا کرے عبیداللہ کا کسی راسخ عالم سے پالا پڑے۔"

مولانا فرماتے تھے:

"میرے خیال میں خدا نے یہ دعا قبول فرمائی اور اللہ رب العزت نے محض اپنے فضل سے مجھے شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن کی خدمت میں پہنچا دیا"۔

حضرت امام سندھی نے فرمایا:

"میرا ارادہ تھا کہ کان پور میں مولانا محمد حسن منطقی کان پوری کی خدمت میں تحصیل علم کروں گا۔ مگر سہارن پور پہنچا تو کسی نے کہا اگر پڑھنے جا رہے ہو تو دیکھو یہاں قریب کے قصبہ دیو بند میں بھی ایک مدرسہ ہے اسے بھی دیکھتے جاؤ۔ شاید یہاں تمہارے لیے علم مقدر ہو۔ میرے دل پر اس بات کا اثر ہوا۔ کان

پور جانے کا ارادہ ترک کیا اور دیو بند پہنچ گیا۔ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن کی شاگردی اور آپ کی صحبت کا شرف حاصل ہوا۔
یہ سب کچھ حضرت مرشد سید العارفین کی دعا کی برکت تھی"۔

ڈھرکی سے ہم رات کو سکھر پہنچے اور دوسرے دن کراچی آ گئے۔ اسٹیشن پر اتر کر حضرت امام نے مجھے رخصت کیا اور خود بگھی میں سوار ہو کر مظہر العلوم (محلہ کھڈا) روانہ ہو گئے۔ (ماہنامہ توحید کراچی۔ اکتوبر ۱۹۴۴ء)

(۲)

کراچی میں حضرت امام ڈاکٹر عبدالعزیز کے زیر علاج رہے اور یہاں آپ کی حالت درست ہونے لگی۔ مولانا سندھی روزانہ بگھی میں سوار ہو کر نیاز مند (وفائی) کے گھر پر میمن گاڑی کھاتہ میں تشریف لے آتے تھے۔ وہاں سے ہم صدر میں ڈاکٹر صاحب کے پاس جاتے تھے۔ ڈاکٹر آپ کا بہت معتقد اور مخلص دوست تھا۔ وہ بہت توجہ سے آپ کا علاج کرتا تھا اور دوا دارو میں کوئی کمی نہ چھوڑتا تھا۔

حضرت مولانا محمد صادق صاحب (کھڈے والے) بھی بہت اخلاص کے ساتھ آپ کی خدمت میں مصروف رہتے تھے۔ مسٹر محمد امین خان کھوسو ایم ایل اے کا اخلاص و عقیدت اور خدمت گزاریاں بھی ایسی نہیں جنھیں بھلا دیا جائے۔ حضرت امام کبھی کبھی خود بھی ان کے پاس رائل ہوٹل میں تشریف لے جاتے تھے۔ حضرت ان کو "میرا خان" کہہ کر مخاطب فرمایا کرتے تھے۔ ایک دفعہ مجھ سے فرمایا:

"سندھ کی کمیونسٹ پارٹی کے محمد امین خان لیڈر ہیں۔ وہ بہت سمجھ دار ہیں اگر انہیں کوئی بات سمجھا دی جائے تو وہ اپنے دوستوں کو بہ آسانی اپنا ہم خیال بنا سکتے ہیں"۔

رجب (۱۳۵۳ھ / جولائی ۱۹۴۴ء) کے مہینے میں جمعیت علماء سندھ کی مجلس منتظمہ

کا اجلاس ہونے والا تھا۔ حضرت امام نے فرمایا:

"اس اجلاس میں ضرور شرکت کرنی ہے"۔

چنانچہ ہم حیدر آباد گئے۔ وہاں شیخ عبدالمجید بھی مولانا کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ مولانا تاج محل ہوٹل میں ٹھہرے تھے۔ جمعیت کے اجلاسوں میں پابندی سے شریک ہوتے تھے۔ بعض موقعوں پر آپ نے کچھ مشورے بھی دیے۔

مولوی عبدالکریم بھی جو کہ روسی عالم علامہ موسیٰ جار اللہ کے ساتھیوں میں سے ہیں، اس موقعے پر حیدر آباد آتے تھے۔ انہوں نے مکہ شریف میں حضرت امام سے قرآن کریم کا ترجمہ پڑھا تھا۔ وہ امام کے خصوصی شاگردوں میں سے ہیں۔ انہیں حضرت نے ایک مجلس میں تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر سندھ میں رہ کر کام کرنے کا ارادہ ہے تو پھر دیہات سے کام کا آغاز کرو۔ دیہات میں لوگوں کو تعلیم دینے اور دین سکھانے کی سخت ضرورت ہے۔ کسی جماعت میں پھنس کر نہ رہ جائیں۔ کیوں کہ ان (جماعتوں) سے دیہات والوں کو فائدہ پہنچنے کی کوئی امید نہیں۔

حیدر آباد سے حضرت نے میرپور خاص جانے کا ارادہ کیا۔ فرمایا:

"وہاں مولوی عبداللہ صاحب لغاری کی والدہ ہیں، میں انہیں ماں کہتا ہوں۔ انہیں دیکھنا چاہتا ہوں"۔

چنانچہ ہم میرپور خاص گئے۔

یہ خاتون (مولوی عبداللہ لغاری کی والدہ) حضرت قطب العارفین حافظ صاحب بھرچونڈی شریف سے بیعت تھیں وہ کئی سال تک حضرت حافظ صاحب کی خدمت میں اذکار و اشغال میں مصروف رہی تھیں۔ گزشتہ مہینے ذوالقعدہ (۱۳۶۳ھ / اکتوبر۔ نومبر ۱۹۴۴ء) میں ان خاتون نے ۱۱۲ برس کی عمر میں انتقال کیا۔

میرپور خاص میں حضرت مولانا مولوی عبداللہ کے مکان پر تین دن مقیم رہے۔ میں نے اپنے دوست وڈیرہ فقیر محمد خان منگریو کے ساتھ قیام کرنا مناسب خیال کیا۔ البتہ

صبح شام روزانہ حضرت کی خدمت میں حاضری دیتا تھا۔ یہاں حضرت امام کو مولوی عبدالقادر صاحب مہتمم مدرسہ دارالرشاد کا انتظار تھا۔ انہیں سانگھڑ سے آنا تھا۔ ان کے آ جانے کے بعد ہم مولوی عبداللہ لغاری کو اور انہیں ساتھ لے کر نواب شاہ کے لیے روانہ ہوئے۔ نواب شاہ سے گوٹھ پیر جھنڈا جانے کا ارادہ تھا۔

میر پور خاص میں قیام کے دوران میں میرے دوست وڈیرہ فقیر محمد خان نے بہت خدمت کی۔ خان بہادر غلام محمد خان نے بھی مولانا کی خدمت میں حاضر ہو کر عقیدت مندی کا اظہار کیا۔ میر پور خاص سے نواب شاہ تک کا سفر خرچ ہم سب کا وڈیرہ فقیر محمد خاں منگریو نے برداشت کیا۔ اللہ تعالیٰ انہیں اس کا اجر عطا فرمائے۔ نواب شاہ میں حکیم محمد معاذ صاحب کے پاس رات کو قیام کیا۔ دوسرے روز دارالرشاد (گوٹھ پیر جھنڈا) کے لیے روانہ ہوئے۔ پیر جھنڈا پہنچ کر سب سے پہلے حضرت امام نے سندھ ساگر انسٹی ٹیوٹ کے لیے زمین کا جو ٹکڑا جناب پیر سید ضیاء الدین شاہ صاحب نے بہ طور عطیہ دیا تھا، اس سلسلے میں پیر صاحب موصوف سے مل کر بعض معاملات طے فرمائے اور اطمینان ہو گیا کہ زمین حضرت امام کی تحریک کے لیے ہمیشہ کے لئے مل گئی۔

دارالرشاد میں حضرت امام کے ایک شاگرد مولوی بشیر احمد صاحب بی اے لدھیانوی قیام پذیر تھے۔ حضرت امام نے ان سے سورہ مزمل اور سورہ مدثر کی تفسیر سنی جو کہ وہ کتابی صورت میں کتاب الانقلاب کے نام سے مرتب کر کے لائے تھے۔ مولوی بشیر احمد نے حضرت امام کی خدمت میں پیش کی اور تصحیح کروائی۔ اس وقت تک شاید یہ کتاب لاہور میں چھپ کر شائع بھی ہو گئی ہو۔

دوسرے روز کراچی چلنے کے لیے روانہ ہونا تھا۔ صبح کے وقت حضرت امام نے قرآن شریف کا درس دیا۔ آیات وہ زیر درس آئیں جن میں مکہ شریف کو قرآنی انقلاب کا مرکز بنانے کا ذکر تھا۔ قرآن شریف پر یہ آپ کی آخری تقریر تھی اور اتنی دلچسپ، فکر انگیز، عالمانہ اور بلند پایہ تقریر تھی کہ اس کا بیان نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف

ذوق سماعت سے تعلق رکھتی تھی۔ افسوس کہ ہم اسے یاد نہیں رکھ سکے۔ لیکن میں نے دیکھا تھا کہ مولوی بشیر احمد لدھیانوی اس کو قلم بند کر رہے تھے۔

یہ سفر ہم نے بارہ دن میں ختم کیا تھا۔ کراچی سے ہم نے اس سفر کا آغاز کیا تھا اور بارھویں دن ہم کراچی واپس پہنچ گئے۔ کراچی سے روانہ ہوتے تھے تو حضرت امام کی طبیعت قدرے بہتر تھی، لیکن مسلسل سفر اور بے آرامی کی وجہ سے طبیعت پھر خراب ہو گئی۔ کراچی آکر کچھ وقت تو ڈاکٹر خان کے زیر علاج رہے۔ پھر کراچی کے مشہور معالج ڈاکٹر احمد سعید کا علاج شروع ہوا۔ وہ مظہر العلوم محلہ کھڈا میں حضرت مولانا کو دیکھنے خود تشریف لے آتے تھے۔ بیماری کی حالت میں مولانا پرہیز بہت کم کرتے تھے۔ اگرچہ مولانا کے کھانے کا باقاعدہ انتظام تھا لیکن مسٹر محمد امین خان کھوسو یورپین طرز کی ہلکی غذا بھیجتے رہتے تھے۔

جب بیماری نے زیادہ زور پکڑا تو مسٹر محمد امین خان کھوسو اور شیخ عبدالمجید صاحب نے آنریبل ڈاکٹر ہیمن داس وزیر سے آپ کا معائنہ کرایا۔ ان کا مشورہ تھا کہ مولانا کو یورپین طرز کے کسی نرسنگ ہوم میں رکھا جائے۔ حضرت امام نے پہلے تو اس مشورے پر عمل کے لیے آمادگی ظاہر کی، لیکن بعد میں انکار کر دیا۔ اس دوران میں مسٹر جی ایم سید نے اپنے بنگلے پر ٹھہرنے کی گزارش کی، لیکن آپ نے اس کو قبول نہیں کیا۔

شعبان کے آخری ہفتے میں مجھے یاد فرمایا اور پیر جھنڈا چلنے کی تیاری کرنے کا حکم دیا۔ گاڑی رات کو گیارہ بجے جاتی تھی لیکن آپ صبح دس بجے سے تیار ہو کر بیٹھ گئے۔ میں آپ کی خدمت میں ۴ بجے حاضر ہوا مسٹر محمد امین خان کھوسو نے فرسٹ کلاس میں سیٹ ریزرو کرا دی۔ خان بہادر میر غلام علی تالپور نے اور مسٹر عبدالمجید عباس چیف آفیسر حیدر آباد کو حکم دیا کہ وہ حیدر آباد اسٹیشن پر صبح موٹر لے کر پہنچ جائیں۔ اس موقعے پر مولانا غلام مصطفیٰ فاضل دیو بند، مولانا عزیز اللہ شہداد کوٹی، مولوی عبدالواحد سندھی (دہلوی)، پروفیسر محمد سرور (جامعہ ملیہ، دہلی) آپ کی مزاج پرسی اور دیکھنے کے

لیے کراچی آئے ہوئے تھے۔ حضرت امام نے مجھ سے فرمایا کہ اس سفر میں میرے ساتھ تم ہی اکیلے چلو گے۔ لیکن میں سوچ رہا تھا کہ اس لمبے سفر میں اکیلے آدمی کے لیے ایک بیمار کو سنبھالنا اور تیمار داری کے فرائض ادا کرنا مشکل ہو گا۔ اس لیے میں نے مولانا عزیز اللہ شہداد کوٹی کو ساتھ چلنے کے لیے اشارہ کر دیا۔ رات کو کراچی اسٹیشن پر حضرت مولانا محمد صادق صاحب شیخ عبدالمجید صاحب اور مسٹر محمد امین کھوسو موجود تھے۔ ان سب نے مولانا کو الوداع کیا۔ صبح کو حیدر آباد پہنچے۔ اسٹیشن پر مسٹر عبدالمجید صاحب موٹر لیے ہوئے موجود تھے۔ پیر علی محمد راشدی بھی اسٹیشن پر آ گئے تھے۔ انہوں نے موٹر پر سوار ہوتے وقت حضرت امام کا آخری فوٹو کھینچا۔ حیدر آباد سے موٹر کے ذریعے روانگی ہوئی۔ مسٹر عبدالمجید بھی ساتھ ہو لیے تاکہ بہ حیثیت چیف آفیسر راستے میں کوئی ضرورت پیش آئے تو مدد گار ثابت ہوں۔

حیدر آباد سے گوٹھ پیر جھنڈا پچاس میل کی مسافت پر ہے۔ پراونشیل روڈ ہونے کی وجہ سے راستہ بالکل صاف تھا۔ اس لیے سعید آباد پہنچنے میں کوئی تکلیف نہیں ہوئی۔ اس دوران میں مولانا عزیز اللہ صاحب (شہداد کوٹی) نے جو خدمت انجام دی وہ انہیں کا حصہ تھا۔ اللہ تعالیٰ انہیں اس اخلاص و محبت اور بے غرضانہ خدمت کا اجر عطاء فرمائے۔

راستے میں حضرت امام نے ایک جگہ فرمایا۔ مجھے شاہ لطیف کے شعر سناؤ "مسٹر عباس اور مولانا عزیز اللہ نے کچھ اشعار (ڈوھڑے) سنائے۔ باتوں کے دوران میں دہلی اور اردو زبان کا ذکر آیا تو آپ نے مرزا داغ دہلوی کی ایک غزل سنائی۔ لیکن ضعف کی وجہ سے آواز بہت آہستہ تھی اس لیے غزل پوری طرح سمجھ میں نہ آئی۔ ایک مصرع یاد رہ گیا، جو اس طرح تھا۔

تصویر یار اپنی جبیں پر بنائیں گے

ہم تقریباً ۱۲ بجے دوپہر کو دارالرشاد کے دروازے پر پہنچ گئے۔ حضرت امام رحمۃ اللہ علیہ کی رہائش کے لیے مدرسہ کی اوپر کی منزل پر ایک خاص کمرے میں انتظام کیا

گیا تھا۔ جہاں مولانا عزیز اللہ صاحب رات دن آپ کی تیمارداری اور خدمت گزاری میں مصروف رہتے تھے۔ کمزوری بہت بڑھ گئی تھی۔ حکیم، ڈاکٹر وغیرہ آتے لیکن سب مایوس نظر آتے تھے۔ دوسرے روز حضرت امام کے نواسے میاں ظہیر الحق اپنے چند دوستوں کے ساتھ دارالرشاد پہنچے۔ میں حضرت امام کی خدمت میں برابر حاضر رہتا تھا۔ ایک دن آپ نے مجھے بلایا اور ارشاد فرمایا۔

"تمہارے بچے کراچی میں ہیں۔ رمضان شریف کا مہینہ قریب آگیا ہے۔ اس لیے تمہیں جانے کی اجازت ہے"۔

حضرت امام کی اجازت سے میں کراچی آگیا۔ ۲۹۔ شعبان کو حضرت بھی دین پور شریف کے لیے روانہ ہو گئے۔ جہاں ۲۔ رمضان المبارک ۱۳۶۳ھ کو پورے ہوش و حواس میں بولتے چالتے صبح کے وقت مالک حقیقی سے جا ملے۔

انا للہ وانا الیہ راجعون

معلوم ہوا کہ مولوی احمد علی صاحب لاہوری حضرت امام کے آخری وقت میں آپ سے ملاقات کے لیے دین پور تشریف لائے تھے۔ انہیں آپ نے کچھ وصیت بھی فرمائی تھی۔ مگر بعد میں انہوں نے اس پر عمل کرنے سے انکار کر دیا۔ بلکہ حضرت امام کی تحریک کا سب سے بڑا مخالف ہی انہیں سمجھا جاتا ہے۔ افسوس! انا للہ و انا الیہ راجعون

(ماہنامہ توحید۔ کراچی۔ نومبر دسمبر ۱۹۴۴ء)

ترجمہ: پروفیسر سید منور علی۔ گورنمنٹ ڈگری سائنس اینڈ کامرس کالج۔ اورنگی ٹاؤن۔ کراچی۔

تحریک بیت الحکمت

خدمات کاایک پہلو

مولانا عبید اللہ سندھیؒ کے پروگرام کے مطابق پچھلے مہینے کراچی میں بیت الحکمت کا ادارہ عملاً قائم کر دیا گیا۔ اس میں امام ولی اللہ دہلوی کی تصنیفات اور اسلامی فلاسفی پڑھائی جائے گی۔ اس سلسلے میں "خدام الحکمت" کی طرف سے ایک اپیل شائع کی گئی تھی۔ اس کے جواب میں جن حضرات نے سبقت بالخیرات کا مقام حاصل کیا وہ راشدی خاندان کی شاخ جھنڈے والے بزرگ تھے۔ یہ علم و اشرف کا ایک قدیم گھرانا ہے۔ امت مسلمہ میں اس کے روحانی فیضان اور علم و عمل میں اہل سندھ پر اس خاندان کے احسانات سے کبھی عہدہ برآ نہیں ہوا جا سکتا۔ آج سندھ میں جو بڑے بڑے علماء اور اصحاب درس و افتاہیں وہ سب دارالرشاد (پیر جھنڈا) کے شاگرد اور فارغ التحصیل ہیں۔ اگرچہ آج وہاں پہلے جیسا ہنگامہ درس و تدریس، ہجوم تلامذہ و شائقین علم اور رجوع عام و خاص نہیں، لیکن وہ اپنی تاریخ کی قدامت، علم و عمل کے میدانوں میں عظیم الشان خدمات، شریعت و طریقت میں اپنی فیض رسانی اور دعوت وارشاد کے ایک اہم تاریخی مرکز ہونے کی حیثیت سے سندھ کی دینی اور سیاسی تاریخ میں سربلند وارجمند ہے۔

سندھ کے اس مرکز انقلاب اور راشدی سلسلے کے اس خاندان سعادت سے مولانا عبید اللہ سندھی کے خاص تعلقات تھے۔ مولانا کے دل میں اس کی بہت قدر تھی۔ مولانا نے اس کا اعتراف کیا ہے اور وہ آخری دم تک اس کا لحاظ فرماتے رہے۔ مولانا سندھی کی وفات کے بعد ان کی دعوت کا یہ خاندان سب سے بڑا پشت پناہ تھا۔ اب بھی اس خاندان علم و اشرف نے مولانا کی علمی اور اسلامی تحریک میں امداد اور تعاون میں سب سے پہلے قدم اٹھانے کا عزم کیا۔

خاکسار مدیر توحید (دین محمد وفائی) اور مولانا محمد نور صاحب مکی کراچی سے گوٹھ پیر جھنڈا کے لیے ۱۴ - دسمبر (۱۹۴۸ء) کو روانہ ہوئے۔ حیدر آباد سے سکرنڈ اور مورو کی طرف جانے والی بس میں سوار ہوئے اور تقریباً ۴ بجے دارالرشاد (پیر جھنڈا) پہنچ گئے۔ سب سے پہلے دارالرشاد کے صدر مدرس مولوی عبید اللہ (فاضل دیو بند) سے ملاقات ہوئی۔ اس کے بعد ان کے ہم نام مولوی عبید اللہ صاحب جالندھری مہتمم کتب خانہ سے ملے۔ وہ بھی دیو بند اور ڈابھیل کے فاضل ہیں۔ اسی روز عصر کی نماز سے پہلے سجادہ نشین پیر حاجی ضیاء الدین شاہ صاحب کی زیارت اور ملاقات کا شرف حاصل کر کے روحانی مسرت سے مالا مال ہوئے۔

جناب پیر حاجی محمد مہدی شاہ صاحب جن کی دعوت پر یہ سفر اختیار کیا تھا، وہ اس وقت درگاہ میں موجود نہیں تھے اس لیے میں جناب صاحبزادہ وصب اللہ شاہ صاحب کا مہمان ہو گیا۔ میں پورے سات دن دارالرشاد میں مقیم رہا۔ اس دوران میں پیر محمد مہدی شاہ صاحب بھی تشریف لے آئے تھے۔ بیت الحکمت کی امداد کے کام کا سلسلہ انہی پیر صاحب کی آمد پر موقوف تھا۔ انہوں نے اپنی ہمت سے اس سلسلے میں جو کچھ کر دکھایا۔ اس کا دل پر خاص اثر ہے۔

بیت الحکمت کے سلسلے میں جو اپیل کی گئی ہے۔ وہ دو قسم کی رکنیت کے لیے ہے۔

۱۔ ایک سو روپے سالانہ دینے والے۔

۲۔ سال بھر میں صرف دس روپے دینے والے۔

پیر جھنڈے کے ہمارے بزرگوں نے پہلی قسم کے رکن بن کر ہماری ہمت افزائی کی اور اسلامی خدمت کے لیے اپنا دست کرم دراز کیا۔ چنانچہ۔

۱۔ حضرت پیر سید مولانا حاجی ضیاء الدین شاہ صاحب العلم الخامس

۲۔ پیر سید حاجی محمد مہدی شاہ صاحب (صاحب العلم کے برادر)

۳۔ صاحبزادہ پیر سید صدر الدین شاہ صاحب (صاحب العلم کے برادر زادہ)
۴۔ صاحبزادہ پیر سید وحب اللہ شاہ ابن صاحب العلم الخامس

نے ایک ایک سو روپے عنایت فرمائے۔ ان کے سوا صاحبزادہ حکیم فضل حق ابن صاحب العلم الخامس نے دوسرے قسم کا رکن بننا قبول فرمایا۔ الحمد للہ و جزاھم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔

جس انداز سے اس علمی اور روحانی خاندان کے ارکان رفیع الشان نے بیت الحکمت کی امداد کی ابتداء کی اس سے یقین کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کام کو ضرور کامیابی سے ہم کنار کرے گا۔

کتب خانہ:

گوٹھ پیر جھنڈے میں قیام کے دوران میں مولانا محمد نور مکی اور میں نے زیادہ وقت کتب خانے میں گزارا۔ حضرت پیر مولانا حاجی ابو تراب رشد اللہ شاہ صاحب العلم الرابع ایک بڑے علمی ذوق کے بزرگ تھے، جنہوں نے ہزاروں کی تعداد میں نایاب کتب جمع کی تھیں۔ ان کے زمانے میں حیدر آباد دکن، عظیم آباد پٹنہ، لکھنؤ وغیرہ کے علما شائقین علم حضرت کی لائبریری دیکھنے کے لیے آتے رہتے تھے۔ کتنے ہی نوادر علمی جو مصر، استنبول اور حجاز کے کتب خانوں میں موجود نہ ہوں گے، مگر اس کتب خانے میں مل جائیں گے۔ حدیث کی کتنی ہی کتابیں جیسے مستدرک امام حاکم، سنن بیہقی، جمع الفوائد کے مخطوطات اس کتب خانے سے لے کر چھپوائے گئے ہیں۔

ہمارے مولانا محمد نور مکی کو ایک کتاب "ناظورۃ الحق" یہاں ملی جس کے بارے میں ان کا بیان ہے کہ یہ کتاب انہیں مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے کتب خانوں میں بھی نہیں ملی تھی جو یہاں ہاتھ آ گئی۔

بڑے پیر سائیں (صاحب العلم الرابع) کی وفات کے بعد بھائیوں کے اختلاف کی وجہ

سے کتب خانے کو بہت نقصان پہنچا، کتنی ہی نایاب کتابیں ادھر ادھر ہو گئیں۔ اس سے کتب خانہ اگرچہ بہت حد تک تباہ اور ناقص ہو گیا ہے لیکن اس کے باوجود نایاب کتابوں کا اب بھی یہاں اتنا بڑا ذخیرہ ہے جو کسی دوسری جگہ نہیں مل سکتا۔ خاص طور پر سندھ کے علماء مخدومین کی تصنیفات اس طرح کہیں ایک جگہ نہیں مل سکتیں جو کہ اس نادر اور عظیم الشان لائبریری میں موجود ہیں۔

حضرت پیر سائیں ابو تراب رشد اللہؒ (چوتھے جھنڈے والے) نے مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی کا کتب خانہ خرید لیا تھا جس میں کتنی ہی نایاب کتب ہاتھ لگی تھیں۔ ان میں بیشتر کتابیں غیر مجلد تھیں، ان کے ورق منتشر ہو گئے اور سیکڑوں کتابیں ناقص ہو گئیں۔ اس وقت اگرچہ ان متفرق و منتشر اوراق کی جمع و ترتیب کا کام ہو رہا ہے، لیکن یہ اتنا بڑا کام ہے کہ مہینوں تو کیا سالہا سال کی محنت اور توجہ کا طالب ہے جب کہیں جا کر یہ پایہ تکمیل کو پہنچے گا۔

شاہ عبدالکریم بلڑی والے کے ملفوظات "بیان العارفین" (فارسی) ایک نایاب شے ہے۔ اس کا نسخہ بھی منتشر و متفرق اوراق کے اسی ڈھیر میں دستیاب ہوا۔ اسی طرح "ینابیع الحیوۃ الھدیتہ" مصنفہ شیخ ابوالحسن ڈاہری کا ایک نسخہ بھی ورقوں کے اسی ڈھیر میں ہاتھ لگا۔ اسی طرح اگر تلاش جاری رہی تو امید ہے کہ کتنے ہی نایاب و نادر کتابوں کے ناقص یا کامل نسخے ہاتھ لگیں گے۔

موجودہ سجادہ نشین پیر صاحب جناب مولانا ضیاء الدین شاہ کے چھوٹے بھائی پیر احسان اللہ شاہ صاحب کے الگ ہونے کے بعد سے ان کا مدرسہ اور کتب خانہ الگ قائم ہے۔ ان بزرگ کا تو انتقال ہو گیا ہے اب ان کے فرزند پیر مولوی حاجی حافظ سید محب اللہ شاہ صاحب ان کی جگہ سجادہ نشین ہیں۔ یہ صاحب اعلیٰ علمی ذوق اور بڑی فضیلت کے مالک ہیں۔ ہم دونوں ان صاحب کی ملاقات کے لیے گئے جو ایک دن قبل ہی حرمین شریفین کے سفر سے تشریف لائے تھے۔ انہوں نے ہمیں اپنے نادر کتب خانے کی سیر

کرائی۔ چونکہ وقت تنگ تھا اور اسی رات کراچی کے سفر کی تیاری کرنی تھی۔ اس لیے ان بزرگ کی کتابوں کا دیدار دوسرے موقع کے لیے اٹھا رکھا۔ آئندہ سفر میں ان شاء اللہ ان کی کتابیں دیکھنے کی آرزو پوری کریں گے۔

سعید آباد اور ہالا:

دوسرے دن (۲۱ دسمبر کو) گوٹھ پیر جھنڈے سے رخصت ہو کر ہم سعید آباد پہنچے ۔ جہاں مولوی حکیم قاضی لعل محمد دارالرشاد کے فارغ التحصیل ایک عالم اور محدث ہیں، ان سے ملاقات ہوئی۔ وہ دس روپے دے کر تحریک بیت الحکمت میں شریک ہوئے۔ ۔یہیں کا ایک نیک بخت نوجوان میاں محمد ہارون آبدار ہے۔ وہ بھی بیت الحکمت کا رکن بنا۔ یہاں سے ریل میں سوار ہوئے اور پانچ بجے ہالا پہنچے ۔ چونکہ مولانا محمد نور مکی کو کراچی جلد پہنچنا تھا۔ اس لیے وہ ہالا سے حیدر آباد جانے والی بس میں سوار ہوئے اور مجھے ان سے جدا ہونا پڑا۔

میرا ارادہ تھا کہ اپنے عزیز دوست سید بچل شاہ مختار کار ہالا کا مہمان بنوں گا اور رات ان کے ساتھ گزاروں گا، لیکن ان کے ہاں گیا تو معلوم ہوا کہ وہ دورے پر گئے ہوئے ہیں اس لیے یہ رات اپنے پرانے دوستوں حاجی پیرو محمد انصاری اور حاجی ملن علی محمد انصاری کے اوطاق میں بسر کی۔ دوسرے روز (۲۲۔ دسمبر کی) صبح کو شاہ صاحب بھی ہالا پہنچ گئے اور جوں ہی انہیں ہالا میں میری موجودگی کا علم ہوا مہربانی فرمائی اور اپنا پٹے والا بھیج کر مجھے بلوالیا اور اپنا مہمان بنایا ۔ سائیں بچل شاہ سے تعلق خاطر اور ان کی کن نوازشوں کا ذکر کیا جائے۔ ان کے اوصاف اور رسمی شکریے کی بالکل ضرورت نہیں، وہ اس سے بہت بلند ہیں۔ ان کا اور میرا معاملہ من توشدم تومن شدی کی مثال ہے۔ ان کے اور میرے درمیان سے غیریت کا پردہ اٹھ گیا ہے۔

مخدوم پیر غلام حیدر:

ہالا میں حضرت مخدوم مولانا پیر غلام حیدر صاحب ایم ایل اے کی زیارت کا شرف حاصل ہوا۔ دو گھنٹے تک حضرت مخدوم سائیں سے ملاقات ہوئی اور ان کی صحبت سے لطف اندوز ہوا۔ وہ تھے، ان کی خاص مجلس تھی اور علم و تصوف کی دلچسپ حکایتیں تھیں جن کی لذت قلب اب تک محسوس کر رہا ہے۔ ان کی شیریں کلامی ابھی تک کانوں میں رس گھول رہی ہے۔

ہالا کے احباب گویا پہلے ہی بیت الحکمت کی تحریک میں حصہ لینے کا فیصلہ کر چکے تھے۔ چنانچہ سات حضرات نے دس دس روپے کی فوراً رسیدیں حاصل کر لیں اور ایک صاحب نے یکمشت پچاس روپے دے کر اپنے ذوق اور قوت ایمانی کا ثبوت دیا۔ ہالا ہی میں ہمارے قدیمی مخلص مسٹر عبدالرحمن آر۔ بی ڈپٹی کلکٹر کی رہائش گاہ تھی۔ ان کی مہربانیوں کا کیا بیان کیا جائے۔ ان کی خواہش تھی کہ میں کچھ وقت ان کی میزبانی کا لطف اٹھاؤں۔ لیکن مجھے کراچی پہنچنے کی جلدی تھی، اس لیے ان سے معذرت کرنی پڑی۔

حیدر آباد:

۲۲۔ دسمبر کی شام کو میں ہالا سے روانہ ہوا اور محترم سائیں بچل شاہ ازراہ کرم مجھے حیدر آباد تک چھوڑنے آئے تاکہ راستے میں مجھے کوئی تکلیف نہ ہو۔ حیدر آباد میں ہم حاجی خدا بخش کنیان جاگیردار کے اوطاق میں ٹھہر کر شاہ صاحب تو ۲۳۔ دسمبر کی صبح کو ہالا روانہ ہوئے اور میں کوئٹہ میل سے کراچی کی طرف روانہ ہوا۔

مولانا عبید اللہ و مولانا محمد نور مکی:

اس سفر کی روداد اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک دارالرشاد کے صدر مدرس اور وہاں کی لائبریری کے مہتمم کی مہربانیوں کا ذکر نہ کیا جائے۔ ان صاحبوں

نے ہماری تواضع اور خاطرداری کے لیے وہ سب کیا جس کی سندھ کی تہذیب اور روایات کے مطابق ایک اچھے سندھی میزبان سے توقع کی جا سکتی ہے۔ یہ دونوں عالم سردی کے اس موسم میں فجر کی نماز کے لیے گرم پانی اور صبح ۶ بجے چائے کا اہتمام نہایت مستعدی سے فرماتے رہے۔ شب کی علمی مجالس بھی ایسی نہیں جنہیں فراموش کیا جا سکے۔ ان مجالس میں ایک طرف مولانا محمد نور مکی ہوتے تھے جو کھلے ذہن کے ساتھ آزادانہ انداز میں اسلامی فکر پیش کرتے تھے۔ دوسری طرف مولانا عبید اللہ جالندھری ہوتے تھے جو خالص مولویانہ انداز میں ان پر معترض رہتے تھے۔ اس مباحثے کی بدولت وقت کے کتنے ہی مسائل پر نئی روشنی پڑتی تھی اور نئے پہلو سامنے آتے تھے۔ موجودہ دور میں ایسی علمی مجلسیں کبھی کبھی میسر آتی ہیں۔ اس لیے کہ موجودہ دور میں دنیاوی مسائل اتنے گھمبیر اور معاملات ایسے الجھ گئے ہیں کہ دین کا کسی کو خیال بھی نہیں آتا۔ لوگ دین سے منہ موڑ رہے ہیں اور دین ایک بھولی بسری کہانی بنتا جارہا ہے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔ ماشاء اللہ تعالیٰ۔ لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

(توحید، کراچی)۔ دسمبر ۱۹۴۸ء)

مولانا عبید اللہ سندھی

شخصیت اور ارشادات

دارالرشاد (گوٹھ پیر جھنڈا) میں طالب علمی کے جو دن گزرائے تھے، وہ کیا ہی خوب اور کیسی بے فکری کے دن تھے۔ ایک طرف دیہات کی سادہ زندگی، جو کیف و لذت سے بھرپور تھی اور دوسری طرف حضرت مولانا امام عبید اللہ سندھی کی علمی صحبتوں کا عالم ہی نرالا تھا۔ وہ پر کیف ایام اور علمی صحبتوں کا مزا ایسا نہیں، جو دل سے فراموش ہو جائے۔

میں مئی (۱۹۴۲ء) کی ۲۵۔ تاریخ کو دارالرشاد سے سکھر جانے کے ارادے سے روانہ ہوا لیکن کتابیں، کپڑے اور دوسرا سامان وہیں چھوڑ آیا ہوں۔ اس لیے کہ جن باتوں کو سمجھنے اور حضرت امام سندھی سے علمی استفاضے کے جس مقصد سے میں نے دارالرشاد کا یہ سفر اختیار کیا تھا وہ مقصد ابھی پورا نہیں ہوا۔ میں جلد ہی وہاں پھر جاؤں گا، وہاں قیام کروں گا اور حضرت امام سندھی کے چشمہ علوم و معارف سے اپنی تشنگی کو دور کروں گا اور جن علوم کو سیکھنے کی دل میں آرزو ہے اسے پورا کروں گا۔

عام طور پر لوگ حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کو ایک سیاسی رہنما اور انقلابی کی حیثیت سے جانتے ہیں اور ان کی بے انتہا علمی وسعتوں اور تصوف و معرفت میں ان کے

مقام کی بلندیوں سے بالکل ناآشنا ہیں ۔ حضرت مولانا کے علمی مقام کے بارے میں مولوی محمد نور کی نے مجھے بتایا کہ مولانا مدظلہ ۱۲ برس مکہ میں مقیم رہے ۔ اس عرصے میں سیکڑوں علما۔ شرق و غرب حرم شریف میں آتے رہے ، مگر میں غور کرتا رہا کہ مولانا سندھی کے علمی مرتبے کا بھی کوئی عالم نظر آئے، مگر ایسا نہیں ہوا ۔ مولوی محمد نور صاحب نے مزید فرمایا کہ مصر کے بہت بڑے عالم و مفسر علامہ طنطاوی جوہری نے سفر حج کے موقعے پر ایک مرتبہ حضرت مولانا سے مکہ میں ملاقات فرمائی اور قرآن حکیم کے بعض مطالب پر گفتگو ہوئی۔ حضرت مولانا نے علامہ کو ان کی مشہور تفسیر میں ان کی بعض تاویلات کی طرف توجہ دلائی جس کو انہوں نے قبول کیا۔

مکہ شریف کا بڑا عالم شیخ عبدالرزاق آل حمزہ اور دوسرے بڑے علما بھی سالہا سال تک قرآن اور حدیث کا درس لینے کے لیے حضرت مولانا سندھی کی خدمت میں حاضر ہوتے رہے اور طریقہ شاہ ولی اللہ پر اپنے شبہات حل کراتے رہے ۔

اتنے وسیع علم، نہایت فضل و کمال، سیاست میں اس قدر بلند مقام اور اپنے گرد و پیش میں بے شمار عقیدت مندوں اور جان نثاروں کے باوجود، حضرت مولانا ایسے بے نفس صوفی اور درویش تھے کہ کسی سے ادنیٰ خدمت بھی نہ لیتے تھے ۔ حتیٰ کہ اگر انہیں پانی پینا ہوتا یا وضو کے لیے کوزہ بھرنا ہوتا تو خود ہی اٹھ کر پانی پیتے تھے اور خود ہی اپنا کوزہ بھرتے تھے۔ اس کے لیے کسی شاگرد یا معتقد کو زحمت نہ دیتے تھے۔

مولانا نے یورپ میں سلطنتوں کے انقلابات دیکھے ہیں ۔ بڑی بڑی سلطنتوں کے چلانے والوں کو انہوں نے مشورے دیے ہیں۔ انہوں نے افغانستان کو انقلاب سے گزرتے ، محکومی سے آزادی حاصل کرتے اور پھر استعمار کے شکنجے میں جکڑے جاتے ہوتے دیکھا۔ روس میں جو ایک عظیم الشان حکومت کی بنیاد پڑی اور ترکی کو ایک عہد سے نکلتے اور جدید جمہوریہ کے دور میں داخل ہوتے اور اس کی عظمت کی نئی بنیادیں پڑتے دیکھا۔ حجاز پہنچے تو وہ ایک عہد انقلاب سے گزر رہا تھا اور وہاں کی انقلابی حکومت حجاز کی

نئی تعمیر کے سر و سامان میں مصروف تھی۔ انہوں نے کھلی آنکھوں سے ان تمام انقلابات و تغیرات کو دیکھا تھا۔ ان کے سامنے ایک سوچا سمجھا منصوبہ تھا اور وہ ہر لمحہ اس پر عمل پیرا اور اس کی تکمیل کے مساعی میں مصروف رہے۔ انہوں نے وطن کی آزادی کے لیے بنیادی کردار ادا کیا اور مستقبل کی تعمیر کا سر و سامان کر دیا اور شب و روز اسی فکر میں ہیں۔ لیکن افسوس کہ سندھ میں ان کے بلند مقام اور ان کی عظیم الشان خدمات کو جاننے والا کوئی نہیں۔ مولانا جیسی شخصیت اگر کسی زندہ قوم میں ہوتی تو وہ قوم ان کے اشاروں پر اپنی جانیں چھڑکتی اور اپنا سب کچھ قربان کر دینا اپنا فرض سمجھتی۔

دارالرشاد کے متصل مولانا مدظلہ نے بیت الحکمت کے قیام کے لیے ایک قطعہ زمین خریدا ہے۔ اب اس کی عمارت کی تعمیر کے لیے پیسوں کی ضرورت ہے۔ افکار و خیالات کی اشاعت اور تحریک شروع کرنے کے لیے بھی مرکز کی ضرورت ہے، لیکن مولانا بہت کم سوال بزرگ ہیں۔ وہ کسی کے سامنے دست سوال پھیلانا بالکل پسند نہیں کرتے۔ اس لیے میں نے ارادہ کیا ہے کہ حضرت مولانا کے اس کام کے لیے جو دراصل قوم کی تعمیر کا کام ہے، اپنے کچھ احباب کو توجہ دلاؤں۔ مجھے یقین ہے کہ حضرت مولانا اور ان کے منصوبے کے تعارف کے بعد کوئی اہل دل دولت مند ایسا نہ ہو گا جو اپنے دست جود و سخا کو روک لے۔

اہل سندھ کو شاید پتا نہیں کہ لاہور میں جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کا ایک گروہ تیار ہو گیا ہے کہ وہ فلسفہ شاہ ولی اللہ کی تصانیف کو انگریزی زبان میں شائع کرے۔ اس کے لیے وہ حضرت مولانا سندھی سے بار بار استدعا کرتے ہیں کہ مولانا کچھ عرصہ لاہور میں قیام فرمائیں اور فلسفہ و حکمت ولی اللہی انہیں پڑھائیں۔ دہلی میں جامعہ ملیہ کے پرنسپل ڈاکٹر ذاکر حسین نے حضرت مولانا سے درخواست کی ہے کہ وہ جامعہ ملیہ میں قیام فرمائیں اور وہاں کے اساتذہ و طلبہ کو اپنے خیالات اور علوم سے بہرہ ور فرمائیں۔ لیکن مولانا مدظلہ کو چوں کہ سندھ سے خاص تعلق خاطر ہے اور اس سرزمین سے عشق ہے، اس لیے وہ اس

سرزمین کو سب پر مقدم سمجھتے ہیں، یہاں کے عوام کی خدمت کو ترجیح دیتے ہیں اور مدرسہ دارالرشاد کو اس کام کے آغاز کے لیے مناسب سمجھتے ہیں اور سندھ کو پورے ملک کے لیے وہ اپنی قومی اور ملی تحریک کا مرکز بنانا چاہتے ہیں۔ لیکن افسوس سندھ کے باہر کے اہل علم اور جدید تعلیم یافتہ نوجوان تو حضرت مولانا مدظلہ سے استفادہ کرنے کے منتظر ہیں اور اہل سندھ ہیں کہ غفلت میں پڑے ہوتے ہیں۔

اس وقت حیدر آباد (دکن) اور لاہور کے کئی اعلیٰ جدید تعلیم یافتہ مولانا کے پاس ان کے علوم سے استفادے کے لیے آتے ہیں اور بہت سے آنے والوں کی درخواستوں کو اس بنا پر واپس کر دیا گیا کہ ابھی ان معزز مسافروں اور شائقین علم کے قیام وغیرہ کا خاطر خواہ انتظام نہیں ہو سکا ہے۔

حال ہی میں حیدر آباد (دکن) کی عثمانیہ یونیورسٹی کے پروفیسر فیروز الدین مولانا کی خدمت میں اس لیے حاضر ہوئے کہ وہ شاہ ولی اللہ کی تعلیمات پر پی ایچ ڈی کے لیے مقالہ لکھنا چاہتے ہیں۔ پروفیسر عبدالواحد سندھی استاد سندھ مدرسہ کالج (کراچی) بھی دو ماہ کی رخصت لے کر فلسفہ الہیات کی تعلیم کے لیے دو ماہ تک مولانا کے ساتھ مقیم رہے اور بہت کچھ استفادہ کیا۔ ضرورت ہے کہ سندھ کے اہل علم اور انگریزی دان نوجوان اس معمر بزرگ سے زیادہ سے زیادہ تعداد میں فائدہ اٹھائیں اور ان کے فروغ کے لیے اہل ثروت زیادہ سے زیادہ مالی امداد فرمائیں۔

پچھلے دنوں میں نے بعض مالدار احباب سے گفتگو کی ہے۔ مگر مشکل یہ ہے کہ سندھ کا دولت مند طبقہ عام طور پر مشرقی علوم سے ناواقف ہے وہ امام ولی اللہ دہلوی کے علمی مقام اور ان کے معارف کو نہیں جانتا۔ اس لیے مولانا مدظلہ کا تعارف کرانے میں بھی بہت دقت پیش آتی ہے۔ اس سلسلے میں حال ہی میں مجھے اپنے دوست محترم در محمد خان اڈھ زمیندار ضلع جیکب آباد سے بات چیت کا اتفاق ہوا۔ انہوں نے فرمایا: "۔آپ کو مولانا مدظلہ کا تعارف کرانے کی ضرورت نہیں میں مولانا صاحب کو اچھی طرح جانتا ہوں"۔

میں نے پوچھا۔ "وہ کیسے"؟ وڈیرہ در محمد خان نے فرمایا کہ تم نے مولانا حاجی عبدالوہاب کولاچی کا نام تو سنا ہو گا وہ بالائی سندھ کے بہت بڑے عالم تھے۔ ان بزرگ کے علمی مقام اور وسعت معلومات کا کون قائل نہ ہو گا۔ مولانا حاجی عبدالوہاب نے اپنی زندگی کا آخری زمانہ میرے پاس گزارا تھا۔ وہ مولانا سندھی کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ آج ہندوستان میں ان سے بڑا کوئی عالم دین نہیں۔ مولانا عبدالوہاب فرماتے تھے کہ ہم لوگوں کے علوم کی جو انتہا ہے مولانا سندھی کے علوم کی وہاں سے ابتدا ہوتی ہے"۔ وڈیرہ در محمد خان اڈھ کے یہ الفاظ سننے کے بعد میں نے ان سے کہا کہ اب مجھے مولانا سندھی کے بارے میں آپ سے کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ سندھ کے طبقہ امرا میں یہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے حضرت مولانا کے علوم کی اشاعت اور ان کی تحریک کے لیے ایک معقول امداد کا وعدہ کیا ہے۔ فجزاہ اللہ خیر الجزا۔

مجھے امید ہے کہ سندھ کا سمجھ دار طبقہ جیسے جیسے مولانا کے علمی مقام اور ان کے افکار و علوم کی اہمیت سے آشنا ہوتا جائے گا۔ ویسے ویسے اس کام میں مدد کے لیے اس کا ہاتھ کشادہ اور قدم آگے بڑھتے جائیں گے اور وہ دن بھی ہم دیکھیں گے کہ حضرت امام شاہ ولی اللہ دہلوی کے علوم و افکار اور مولانا سندھی کی فکری اور عملی تحریک پورے سندھ کا احاطہ کرے گی۔ اور وہ وقت دور نہیں جب سندھ کی آئندہ نسل نہ صرف ملک کی اعلیٰ سیاسیات سے بلکہ خداشناسی کی نعمت سے بھی مالا مال نظر آئے گی۔

(توحید۔ کراچی۔ جون ۱۹۴۳ء)

○ ترجمہ ثناء اللہ سومرو

سندھ ساگر پارٹی

مولانا عبید اللہ سندھی ۷۔ مارچ (۱۹۳۹ء) کو ۲۵ برس کی جلا وطنی کے بعد وطن لوٹے تھے۔ اس واقعے کو ایک سال ہونے والا ہے۔ ان کے دل میں ملک و قوم کی خدمت کے جو عزائم ہیں، وہ حال ہی میں انہوں نے جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی کے قیام کے اعلان اور اس کے پروگرام کی اشاعت کے ذریعے ظاہر کیے ہیں۔ یہ پروگرام اردو اور سندھی میں چھپ چکا ہے۔ مفصل پروگرام ہم توحید کے آئندہ شمارے میں شائع کریں گے۔ مگر یہاں ہم یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ حضرت امام سندھی ایک سال تک ہندوستان کا گشت کرتے رہے۔ انہوں نے لاہور، دہلی، کلکتہ، دیوبند، لکھنؤ، اعظم گڑھ، الہ آباد، بنارس، کلکتہ وغیرہ تک اپنے نئے اور پرانے دوستوں سے ملاقاتیں کیں اور اپنے عزائم و افکار سے ملک کو آگاہ کیا۔ لیکن عملی کام کے لیے انہوں نے اپنے "سندھ دیس" کے میدان ہی کو منتخب کیا۔ اب اسے پورے ملک میں پھیلا دیا جائے گا۔

سندھ ساگر پارٹی کا کام فی الحال مدرسہ دارالرشاد (گوٹھ پیر جھنڈا۔ ضلع حیدر آباد) سے شروع کیا جائے گا۔ اس پارٹی میں شرکت کے لیے کسی مذہبی عقیدے کی شرط نہیں۔ ہندو مسلمان اور کسی بھی دوسرے فرقے اور مذہب کا جو شخص چاہے پارٹی کا ممبر بن سکتا ہے۔ شرکت کے لیے کوئی چندہ بھی مقرر نہیں کیا گیا ہے۔ پارٹی کے مقاصد سے فکری اتفاق اور پارٹی مقاصد کے لیے عملاً سعی کے لیے ارکان سے عہد لیا جائے گا۔ ہر رکن امام ولی اللہ دہلوی کے فلسفے کے ساتھ منسلک رہے گا۔ مولانا سندھی کا خیال ہے کہ ویدانت تصوف حضرت امام دہلوی کے فلسفہ احکام اسلام کے بہت قریب ہے۔ یہ فلسفہ اتنا فطری ہے کہ کسی بھی مذہب کا کوئی شخص اسے قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا۔

مولانا عبید اللہ نے سندھ کو اس کام کے لیے کیوں منتخب کیا؟ اس سلسلے میں مولانا نے ایک ملاقات میں فرمایا کہ "سندھ کے لوگ تمام ہندوستان میں زیادہ نیک اور شریف

ہیں اور ان میں کسی فکر کو قبول کرنے کا مادہ دوسروں سے زیادہ پایا جاتا ہے"۔ مولانا نے مزید فرمایا کہ "سندھیوں میں جو خوبیاں ہیں، وہ ہندوستان کے دوسرے لوگوں میں نہیں۔" لیکن سندھ ساگر پارٹی میں شمولیت کے لیے سندھی ہونا شرط نہیں۔ اس میں پنجاب، دہلی، یوپی، بہار، بنگال کا کوئی بھی شخص داخل ہوسکتا ہے۔

ہم یہ بات تجربے کی بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ سندھیوں اور ان لوگوں کی جو سندھ میں دو تین نسلوں سے سکونت رکھتے ہیں، طبیعتیں نرالی ہیں۔ سندھی مسلمان فراخ دل، مہمان نواز، ہمدرد اور رحم دل ہوتا ہے۔ خصوصاً دیہات کے سندھی میں یہ اوصاف بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ سندھ کا زمیندار فضول خرچ اور بعض حالات میں بد کار بھی ہے۔ لیکن مہمان نواز اور دل کا نرم وہ بھی ضرور ہے۔ سندھی زمینداروں کے اوطاقوں (چوپالوں) میں مسافروں اور مہمانوں کی تواضع اور خدمت کا جو انتظام ہوتا ہے۔ اس کی نظیر پورے ہندوستان میں کہیں دیکھنے کو نہیں ملتی۔

اسی طرح سندھ کا ہندو بھی صلح پسند ہے اور دیہات میں معصوم صورت میں پرامن زندگی بسر کرتا ہے۔ وہ سالہا سال سے مسلمانوں کے ساتھ رہتا چلا آ رہا ہے۔ البتہ شہری ہندو پچھلے پندرہ برس سے اس کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکانے اور نفرت دلانے لگا ہے۔ اس سے پہلے دیہات کے ہندو اور مسلمان میں کوئی نفرت یا دشمنی نہ تھی۔

سندھ کے شہری ہندو کو بھی پنجاب کے ہندو نے بگاڑا ہے۔ ورنہ سندھی ہندو شریر اور لچا نہیں، وہ صرف تجارت کرتا، روپیہ کماتا اور کھاتا ہے۔ اس پر سندھی مسلمان نے کبھی اعتراض نہیں کیا۔ اس فساد کا بیج ہندو اخباروں اور کانگریسی اور مہاسبھائی لیڈروں نے بویا ہے، جس کی وجہ سے دیہاتی ہندو بھی اکڑ گیا ہے۔

سندھ ساگر پارٹی میں سنجیدہ ہندوؤں کی شمولیت سے یہ نفرت دونوں قوموں کے درمیان سے یقیناً نکل جائے گی، جو پچھلے پندرہ برسوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خود غرض اور مفاد پرست لوگوں نے پیدا کر دی ہے۔ اگر ایسا ہو جائے تو امید ہے کہ سندھ میں محبت و انسانیت کا وہ دور پھر واپس آ جائے گا، جو پہلے تھا اور ہندو اور

مسلمان صوفیہ کی انسانی تعلیم اور صحبت سے پیدا ہوا تھا۔ وہ دور کیا ہی خوب تھا جب دونوں قوموں کے لوگوں کے دل نفرت، کھوٹ اور دشمنی سے پاک وصاف تھے۔

سندھ ساگر پارٹی میں اگر غیر متعصب اور سنجیدہ ہندوؤں کی تعداد شامل ہو جائے تو یہ امر سندھ کے لیے یقیناً باعث برکت اور نیک شگون ہو گا۔

(توحید، کراچی۔ نومبر دسمبر ۱۹۳۹ء)

○ ترجمہ۔ ثناء اللہ سومرو۔ نظر ثانی۔ ڈاکٹر ابو سلمان سندھی۔

افکار و افادات

مولانا عبید اللہ سندھی

افکار پر ایک نظر

دنیا کے بڑے صوفی، فلسفی، سیاست دان، اسلام کے مجتہد، قرآن و حدیث کے عالم، تاریخ کے ماہر حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کو اس دنیا سے رخصت ہوئے آج پورے بارہ مہینے گزر چکے ہیں۔ مگر ان کی علمی اور عملی زندگی کی یاد ابھی تک ہمارے دلوں میں تازہ ہے۔

حضرت مولانا نے پچھلے سال ۲۔ رمضان المبارک کو دین پور شریف میں اپنی جان جاں آفریں کے سپرد کی تھی اور ملاء اعلیٰ کے ان ساکنان سے جا ملے تھے۔ جن سے ملاقات کی آرزو ہمیشہ ان کے دل میں چٹکیاں لیتی تھی۔ مولانا سندھی کے سامنے جو مذہبی اور قومی و ملکی کام تھے، ان سے وہ کبھی غافل نہیں رہے اور بڑھاپے کی کمزوری اور بیماری کے باوجود وہ قوم و ملت کی رہنمائی اور وطن کی خدمت میں مصروف رہے۔

مولانا مرحوم کے مضامین اور ان کی تقاریر کے مطالعے سے ان کے علم کی گہرائی اور وسعت اور فکر کی بلندی اور جامعیت کا اندازہ ہوتا ہے نیز پتا چلتا ہے کہ وہ سیاست کے کتنے بڑے ماہر اور انقلابی فکر کے حامل شخص تھے۔ وہ صرف مسلمانوں ہی کے رہنما نہ تھے بلکہ بلا تفریق مذہب و ملت ہندوستان کی تمام قوموں بلکہ کل انسانیت کی فلاح و بہبود کے جذبات سے ان کا سینہ معمور تھا۔ ان کے نزدیک تمام انسان اللہ کا کنبہ ہیں اور وہ سب کی خدمت کرنا اللہ کی خوشنودی کا موجب سمجھتے تھے۔

مولانا سندھی کے نزدیک کانگریس ایک نیشنل جماعت تھی۔ اس میں مسلمانوں کی شرکت کو وہ ضروری سمجھتے تھے، مسلم لیگ کو وہ ایک رجعت پسند جماعت سمجھتے تھے لیکن مسٹر جناح کے کانگریس سے اختلاف کو ایک لبرل بیرسٹر کی جنگ خیال کرتے تھے۔

ایک دفعہ انہوں نے فرمایا کہ محمد علی جناح کو قائد اعظم کے لقب سے پکارا جانا گاندھی جی کو مہاتما قرار دیے جانے کا رد عمل ہے اور بس یہ دونوں لفظ تقریباً ہم معنی ہیں۔

حضرت مولانا سندھی ہندوستان کو ایک ملک نہیں بلکہ بہت سے ملکوں کا مجموعہ مانتے تھے۔ ان کے خیال میں انڈین نیشنل کانگریس کو انڈین انٹر نیشنل کانگریس کہنا چاہیے۔ مولانا کے خیال میں تمام مسلمانوں کو کانگریس میں شامل ہو کر اس میں ایک مضبوط بلاک قائم کرنا چاہیے جو غریبوں، کسانوں اور مزدوروں کا واقعی ترجمان ہو۔

مولانا سندھی ہندوستان کی تمام اقوام کی بھلائی اور ترقی کے خواہاں تھے۔ لیکن وہ فلسفہ جدلیات کے بالکل قائل نہ تھے، لیکن مشین اور ٹیکنالوجی کی روز افزوں ترقی کے زمانے میں ہندوستان کو یورپ کے مقابلے میں لانے کے لیے ضروری ہے کہ ملک میں مشین اور ٹیکنالوجی کو ترقی دی جائے۔ مولانا کے خیال میں زمانہ قدیم چرخے کے دور سے بہت آگے بڑھ چکا ہے۔

مولانا سندھ میں تعلیم کے عام فروغ کے بہت حامی تھے۔ وہ ہر چھوٹے بڑے عورت مرد کو تعلیم دینا چاہتے تھے۔ اس کے بغیر وہ سمجھتے تھے کہ عوام میں سماجی اور سیاسی شعور پیدا نہیں ہو سکتا۔ رسوم و روایات کی اصلاح اور زندگی کے معیار کو بلند کرنے کے لیے تعلیم کا عام ہونا بہت ضروری ہے۔ مولانا غریبوں کے معیار زندگی کو بلند کر کے امیروں اور غریبوں کے درمیان فرق کو کم سے کم کرنا چاہتے تھے۔

حضرت مولانا سندھی اگرچہ ہندوستان کو ایک ملک کے بجائے مختلف ملکوں کا مجموعہ کہتے تھے، لیکن وہ ایک فیڈریشن کے تحت ڈومینین اسٹیٹس کے قائل تھے اور اسی نظام کو وہ بیرونی استعمار سے ملک کی نجات کا ذریعہ سمجھتے تھے۔

زبان کے مسئلے میں مولانا کا خیال تھا کہ اگرچہ اردو ہندوستان کی زبانوں کا ایک مرکب ہے، لیکن وہ ایک اصلی زبان ہے لیکن جو زبان کسی صوبے میں بولی جاتی ہے، اس صوبے میں اسی پر زور دینا چاہیے۔ ایک مستقل زبان رکھنے والے صوبے میں اردو پر زور

دے کر صوبے کو اردو ہندی کے جھگڑے کا میدان نہ بنا دینا چاہیے۔ صوبے کی زبان کو سیکھنا ضروری قرار دیا جائے اور جو سیکھنا چاہے اس کی ہمت افزائی کرنا چاہیے۔ لیکن اصل زور مادری زبان پر دینا چاہیے۔ اردو یا ہندوستانی کو قومی زبان کا درجہ دینا چاہیے ایک جگہ فرمایا ہے کہ اردو نیشنل نہیں انٹرنیشنل زبان ہے۔ اسے کسی نیشنل زبان کی جگہ نہیں لینی چاہیے اس سے لسانی کشمکش پیدا ہو جائے گی اور خرابیاں جنم لیں گی)۔ ایک مرتبہ فرمایا مہاتما گاندھی نے اپنی مادری زبان گجراتی میں لکھا ہے اور ٹیگور کی ساری شاعری بنگلہ زبان میں ہے، وہ ہندی کو ہاتھ بھی نہیں لگاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ تعلیم و تربیت کے لیے وہی زبان سب سے بہتر ہوتی ہے جو کہ بچہ اپنی ماں کی گود میں سیکھتا ہے، لیکن پورے ہندوستان کے لیے ایک رابطے کی زبان کی ضرورت ہے اور وہ اردو، ہندوستانی کے سوا کوئی دوسری زبان نہیں ہو سکتی۔

ملک کے مسائل میں ہندو مسلم یا فرقہ وارانہ مسئلہ ایک بہت بڑا مسئلہ ہے لیکن یہ بہت آسانی سے حل ہو سکتا ہے سندھ کا ہندو صوفی اچھے خیالات کا مالک ہے۔ ان میں تحمل، بردباری اور نرم مزاجی کی خوبیاں موجود ہیں۔ یہ سبق انہوں نے باہر والوں یا مسلمان صوفیہ سے سیکھا ہے۔ اگر سندھ کے ہندوؤں کی توجہ وحدت الوجود یا ویدانت فلاسفی کی طرف پھیر دی جائے تو وہ بہت آسانی سے اسلامی تصوف کے قائل ہو سکتے ہیں اور مذہبی منافرت اور تعصب کی جو فضا اس وقت موجود ہے، وہ رفتہ رفتہ ختم ہو جائے گی اور تقریباً تعصبات کے زہر سے سندھ اور پورا ملک محفوظ ہو جائے گا۔ یورپ سے آنے والے انقلاب کے بارے میں مولانا فرماتے تھے کہ یہ بے دینی کا انقلاب جو ہندوستان میں زور و شور کے ساتھ آ رہا ہے اس کے روکنے کی اس کے سوا کوئی دوسری صورت نہیں کہ امام ولی اللہ دہلوی کی فلاسفی یا ویدانت تصور کی تعلیم کو عام کیا جائے۔ اس سے مذہب کی اہمیت اور وحدانیت کا تصور ذہن میں نقش ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس لادینی انقلاب سے پہلے ہم نے ایسا نہ کرلیا تو یہ لادینی کا سیلاب ہمارے مذہب اور

اخلاق و تصوف سب کو بہالے جائے گا اور یہ ملک اور اس کے عوام کی بڑی بد قسمتی ہو گی۔

حضرت مولانا سندھی کا خیال تھا کہ جامعہ ملیہ، دہلی میں بیت الحکمت قائم کیا جائے جہاں خاص انداز سے مذہبی فلاسفی کی تعلیم دی جائے تاکہ ملک مذہبی تعصب کی دلدل اور تنگ نظری کی فضا سے نکل سکے۔

ہمیں خوشی ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی کے وائس چانسلر ڈاکٹر ذاکر حسین نے جامعہ کی سلور جوبلی کے موقع پر بیت الحکمت کے قیام کا عزم کر لیا ہے اور اس کی عمارت وغیرہ کے لیے پچیس ہزار روپے کی قوم سے اپیل کی ہے۔

آج ہم کھلی آنکھوں سے یہ بات دیکھ سکتے ہیں کہ دنیا رفتہ رفتہ اس پروگرام کی طرف آ رہی ہے، جس کی طرف حضرت مولانا سندھی نے توجہ دلائی تھی اور اپنی زندگی کی آخری سانسوں تک وہ جس کے لیے جدوجہد کرتے رہے تھے۔ ہمیں یقین ہے کہ ہندوستان اور پاکستان کے مسلمانوں کی نجات اور ان کی مشکلات کا حل صرف مولانا سندھی کے بتائے ہوئے پروگرام میں ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اپنے اس مقدس بندے کی قبر پر اپنی رحمتوں کی بارش کا نزول فرمائے، جس نے قوم کو سیدھے راستے پر چلانے میں اپنی زندگی صرف کر دی تھی۔

(توحید۔ کراچی۔ اگست ستمبر ۱۹۴۵ء)

ترجمہ۔ آنسہ رخسانہ امیر محمد شہداد کوٹ)

مادیت اور مذہب کا باہمی اتحاد

مولانا سندھی کے افکار کی روشنی میں

۱۔ حضرت مولانا عبید اللہ سندھیؒ یورپ کے سفر کے بعد روس کے بڑھتے ہوئے لادینی خطرے کو اپنی آنکھوں سے دیکھ آتے تھے۔ آپ کا فرمانا تھا کہ شاہ ولی اللہ کی تعلیم کی موجودگی میں روس کا لادینی فلسفہ کسی طور بھی ان پر اثرانداز نہ ہوا اور پھر اس مشاہدے سے اسلام کی صداقت پر حق الیقین کا مقام حاصل ہوگیا (۱)

[چوں کہ روس کی لادینی جماعت نے دیکھا کہ زار روس نے عیسائیت کے نام پر غریبوں پر بڑے بڑے ٹیکس لگاتے تھے اور انہیں بد حال اور کنگال بنا دیا تھا اور مذہبی عالم یا پادری روس کے دعاگو اور طرفدار تھے، اس لیے عام غریبوں اور انقلاب لانے والے مزدوروں نے یہ سمجھ لیا کہ شاید مذہب میں غریبوں کو کچلنا اور مسکین بناتے رکھنا اور امیروں کا عیاشیاں کرنا جائز ہے، جس کی وجہ سے وہ مذہب سے اس قدر بیزار ہوتے کہ روس میں بادشاہت کے خاتمہ کے ساتھ ساتھ مذہب (عیسائیت) کا خاتمہ بھی کر دیا ۔ اور مزید ایک غلطی انہوں نے یہ کی کہ بہ شمول اسلام تمام مذاہب پر انہوں نے اپنے اس فیصلے کا اطلاق کر دیا۔ (ا۔س)]

۲۔ مگر اسلام کی تو بنیاد ہی انسانیت کی خدمت پر ہے ۔ اسلام کی تحریک کی قبولیت مساوات یا نوع انسان کی ایک برادری یا برابری ہے جس کی وجہ سے اسلام نے فارس کی امیرانہ سلطنت اور قیصر روم کی زبردست بادشاہت کا خاتمہ کرکے وہاں پر غریبوں کی حکومت قائم کر دی ۔ یہ حکومتیں صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی سربلندی اور مخلوق خدا کی خدمت کے لیے قائم کی گئیں۔ اسلام کی بنیاد ہی غریب پروری پر ہے۔ اس لیے غریبوں کی خدمت کرنے کی حالت میں تو اللہ تعالیٰ کی رضامندی ہر لمحہ پیش نظر

رہتی ہے اور اسلام کی تحریک ملک میں چلانے کا مطلب یہ ہے کہ غریبوں کی خدمت اور غریبوں کی خدمت کے معنی یہ ہوتے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور اللہ تعالیٰ کا اقرار (۲)۔

۳۔ یورپ کے اس لادینی کے طوفان میں اللہ کے وجود کے متعلق ہزاروں شکوک و شبہات پیدا کیے جاتے ہیں، جس کے لیے حضرت مولانا سندھی علیہ الرحمۃ کا ارشاد ہے کہ اس سے بچنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہو سکتا ہے یعنی کہ اسلامی تصوف، اسلامی تصوف۔ میں چیزوں کی حقیقتوں سے بحث کی گئی ہے اور یہ کہ دنیا کی چیزوں کی اصل کیا ہے، ان کے سمجھنے سے پہلے خودشناسی اور پھر خداشناسی ہوتی ہے جس کے بعد کافی شبہات رفع ہو جاتے ہیں۔

۴۔ حضرت مولانا سندھی مرحوم کا ارشاد تھا کہ یورپ کا انقلاب مادی انقلاب ہے۔ یورپ نے صرف مادہ ہی کو زندگی کا اصل مقصد سمجھ لیا ہے یعنی جو کچھ بھی ہے صرف دنیاوی چیزیں ہیں اور یہ ہی زندگی ہے جس میں سب کچھ ہے لیکن آگے چل کر یہ مادی انقلاب روحانیت کی طرف بھی ضرور توجہ مبذول کرائے گا اور انسان ان چیزوں کے پیچھے روحانیت کے متعلق بھی سوچنے لگیں گی۔

[یعنی مولانا سندھی کے نزدیک مادی تصور کی انتہا لازماً یہ ہوگی اور رد عمل کے نتیجے میں مذہبی انداز فکر ضرور پیدا ہو گا۔ انسان اپنے جسم کی ضروریات کی تکمیل پر ہی اکتفا نہ کرے گا بلکہ اپنے دماغ اور قلب کی تسکین کا بھی خوہاں ہو گا۔ (ا۔س)]

جس کو تصوف کے ذریعے حاصل کیا جا سکتا ہے یا خود یہ سوچنا تصوف ہے اس سلسلے میں مولانا سندھی مرحوم کے اپنے الفاظ ہیں (۳)۔

> "میں چاہتا ہوں کہ یورپ کی اس مادی ترقی کو تسلیم کر لیا جائے۔ یعنی علم اور سائنس کی ترقیوں کو ہم زندگی کی اساس کی حیثیت دیں۔ لیکن یہ نہ سمجھیں کہ سائنس نے ساری زندگی کا احاطہ

کر لیا ہے۔ بے شک سائنس نے مادی زندگی میں جو انکشافات
کیے ہیں، وہ سب صحیح ہیں۔ لیکن زندگی صرف مادہ تک ختم نہیں ہو
جاتی بلکہ یہ مادہ کسی اور وجود کا پر تو ہے اور اس وجود کا مرکز ایک
ذات ہے، جو خود زندگی ہے اور زندگی کا سہارا اور باعث بھی۔ وہی
ذات "الحیی القیوم" ہے۔ میں مادیین کے تصور کائنات کو
سرے سے غلط نہیں مانتا، لیکن اسے ناقص ضرور سمجھتا ہوں۔
مادی فکر کا منکر نہیں ہوں، لیکن یہ جانتا ہوں کہ مادیت حقیقت کا
صرف ایک رخ ہے۔ اور یہ رخ بے شک حقیقت کے ایک پہلو
کا صحیح ترجمان ہے، لیکن حقیقت کا ایک پہلو اور بھی ہے، جو مادہ
سے ماورا اور بالا تر ہے اس کو شرعی زبان میں "آخرت" کہا گیا
ہے۔ زندگی کا مادی تصور حیات اس لحاظ سے ناقص ہے کہ وہ
زندگی کے صرف ایک پہلو کی رونمائی کرتا ہے۔ لیکن زندگی کا صحیح
اور مکمل تصور "آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة" ہے اور
یہی تصور ہے، جو زندگی کی ساری مادی اور ماورائے مادی کائنات
پر حاوی ہو سکتا ہے"۔

(مولانا عبید اللہ سندھی، از محمد سرور۔ ص ۷۰)

مولانا عبید اللہ سندھیؒ صرف ذہن کو آگے بڑھانے کے لیے یورپ کی مادی سائنس
یا مادیت کی تعلیم دیتے ہیں۔ ان دنیاوی چیزوں کو زندگی کا مالک نہ سمجھا جائے بلکہ
تھوڑا سا آگے بڑھ کر یہ تصور کیا جائے کہ زندگی صرف اس دنیا ہی میں ختم نہیں ہے بلکہ
اس سے باہر بھی ہے۔ یہ ذات پاک ساری کائنات کے مرکزی نقطے کا حکم رکھتی ہے
اسلام نے اس ذات کو ماننے کے لیے صاف الفاظ میں حکم دیا ہے اور مسلمان صوفیہ نے
اس کو دلائل اور حقائق کے ساتھ رموز و اشارات و امثال کی زبان میں بھی سمجھایا ہے۔

گویا حقیقی تصوف اسلام کی روح سے آشنا کر دینے کا علم اور ایک فلسفہ ہے، جس کو سمجھنے کے بعد اسلام کی حقانیت میں کوئی الجھاؤ یا پیچیدگی نہیں رہتی۔

۶۔ حضرت مولانا صاحب کا ارشاد تھا کہ خدا شناسی کے لیے شاہ صاحب کی کتب ہمعات اور سطعات ابتدائی طور پر پڑھائی جائیں۔ اور اس ارادے سے خود دہلی اور دارالرشاد گوٹھ پیر جھنڈا میں بیت الحکمت کی بنیاد رکھی اور ان کے شاگردوں میں سے کئی نوجوان عالم اس وقت اس کام میں مصروف ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ یہ آواز انگریزی کالجوں تک پہنچائی جائے۔ اس طرح سے مادیت اور مذہب کا آپس میں اتحاد ہو جائے گا۔ اور یورپ کی مادی ترقی کے ساتھ مسلمان نوجوان خدا شناسی کی نعمت سے مالا مال ہو کر دنیا پر حکمرانی کرتا نظر آئے گا۔

ترجمہ۔ پروفیسر جمشید علی خان۔ کراچی (الوحید۔ کراچی، مارچ ۱۹۴۶ء)

حواشی:

(۱) پروفیسر محمد سرور لکھتے ہیں:

"مولانا خود اپنے متعلق فرماتے ہیں کہ میں وطن سے نکلا، افغانستان پہنچا۔ وہاں مجھے نئے حالات سے سابقہ پڑا۔ چنانچہ بزرگوں کی بتائی ہوئی اور سوچی باتیں سب بے کار ہو گئیں۔ روس گیا تو بالکل اور دنیا نظر آئی۔ جن مزعومات اور عقائد میں میری ساری زندگی گزری تھی۔ روس میں اس کو ایک ایک کرکے ٹوٹتے اور مٹتے دیکھا اور نئے اصولوں پر زیادہ جاندار اور زیادہ مستحکم نظام بنتے کا مشاہدہ کیا۔ پھر ترکی میں بھی کم و بیش یہی کچھ میرے سامنے ہوا"

وہ فرماتے ہیں کہ اس تمام زمانے میں مجھے ایک لمحہ کے لیے بھی اپنے مذہب کے اساسی عقیدہ پر شک و شبہ نہیں ہوا۔ میرا دینی فکر روسی انقلابیوں کے لادینی فکر سے بلند تر رہا اور ان کی تمام مادیت کو میرے الٰہی فکر نے اپنے اندر ہضم کر لیا۔ دوسرے لفظوں میں مولانا کا دینی عقیدہ اتنا وسیع اور ہمہ گیر تھا کہ اشتراکیوں کی مادیت کو قبول کرنے کے بعد بھی خدا تعالیٰ کے وجود پر ان کا ایمان متزلزل نہیں ہوا"۔ آپ فرماتے ہیں کہ یہ سب شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا فیض اور ان کے پیش کردہ وحدت الوجود کے عقیدہ کا اثر تھا۔ یعنی انقلاب کے ان طوفانوں کے مقابلے میں جن کی بڑے بڑے تاب نہ لا سکتے تھے، مولانا محض تصوف کی برکت سے اسلام پر ثابت ہے۔" (مولانا عبید اللہ سندھی، ص ۱۳۲)

(۲) اسلام کے نزدیک بلا تفریق مذہب و قوم عامہ خلائق کی فلاح و بہبود اور خدمت کے تمام کام حکومت کے فرائض میں شامل ہیں اور ان کی انجام دہی اللہ کی خوشنودی اور رضا کا موجب ہے۔ عامہ خلائق کی خدمت میں رضائے الٰہی کے مفہوم پر ایک حدیث نہایت فکر انگیز اور بصیرت افروز ہے اور مولانا سندھی مرحوم ہی نے اس کا مفہوم بیان فرمایا ہے۔

فرماتے ہیں:

"اسی مضمون کی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث بھی مروی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ایک بندے سے پوچھے گا کہ میں بھوکا تھا تو نے مجھے کھانا نہ دیا۔ بندہ حیران ہو کر کہے گا کہ اے باری تعالیٰ تو تو بھوک سے بے نیاز ہے۔ تجھے کھانے کی کیا حاجت پھر ارشاد ہو گا کہ میں پیاسا تھا تو نے مجھے پانی نہ پلایا۔ اور پھر پوچھے گا کہ میں ننگا تھا تو نے مجھے کپڑا نہ پہنایا۔ ہر سوال کے جواب میں بندہ کہے گا کہ اے میرے رب تجھے ان چیزوں کی کیا ضرورت تو تو ان سب سے بے نیاز ہے۔ اس وقت خدا تعالیٰ فرمائے گا کہ میرا ایک بندہ بھوکا تھا، تو نے اسے کھانا نہ کھلایا، وہ پیاسا تھا تو نے اسے پانی نہ دیا، وہ ننگا تھا تو نے اسے لباس نہ پہنایا"۔

مولانا کا کہنا ہے کہ صحیح خدا پرستی آگے چل کر لازما انسانی دوستی کا موجب ہوتی ہے"۔

(م) مولانا وفائی مرحوم نے اس مقام پر مولانا سندھی کے جس بیان کا سندھی میں ترجمہ کیا تھا، اسے اصل ماخذ سے لے کر اس مقام پر شامل کر دیا گیا (ا۔ س)

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی

کے ارشادات

مولانا عبید اللہ سندھی ۲۵ برس کی جلا وطنی کے بعد جب وطن واپس لوٹے تھے تو بہت سے تجربات دنیا کے مشاہدات اور فکر و بصیرت کا بڑا سرمایہ ان کے ساتھ تھا۔ انہوں نے ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے دفاع کے لیے ایک پروگرام پیش کیا تھا ۔ وہ پروگرام "سندھ ساگر پارٹی" کے نام سے آج بھی موجود ہے ۔ حضرت امام انقلاب نے اس میں جو کچھ فرمایا ہے اگر اس پر عمل کیا جاتا تو ہندوستان اور ہندوستان کے مسلمانوں کے مستقبل اور دفاع کے لیے ایک ہی طریقہ بتایا تھا کہ ملک میں وحدت الوجود یا ویدانت فلاسفی کی بنیاد پر اتحاد قائم کیا جائے ۔ مولانا سندھی مرحوم کو پختہ یقین تھا کہ ہندو اور مسلمان آپس میں ہمہ اوست (وحدۃ الوجود) کے فکر پر متحد ہو سکتے ہیں ۔ اسی فلسفے کے مطابق انسانیت عامہ کے اصول پر مذہب تمام دھرموں اور فرقوں میں تطبیق دی جائے ۔ اس طرح ایک انسان کی دوسرے انسان سے جو مذہبی نفرت اور تعصب ہے، وہ ختم ہو جائے گا۔

واقعہ یہ ہے کہ ہندو مسلم اتحاد کے لیے اب تک ملک میں جو کوششیں کی جاتی رہی ہیں ان کی بنیاد چوں کہ صحیح فکر پر نہ رکھی گئی تھی اس لیے وہ کامیاب نہ ہو سکیں۔ اگر ویدانت فلاسفی کو سامنے رکھ کر یہ کام اس طریقے پر شروع کیا جاتا، جس طرح ہندوستان میں باہر سے آنے والے صوفیہ کرام نے شروع کیا تھا، تو ہندوؤں اور مسلمانوں میں یہ نفرت یقیناً نہ ہوتی جو آج ہم دیکھ رہے ہیں۔

حضرت مولانا سندھی کی حقیقت بین نگاہیں فرقہ وارانہ مذہبی نفرت انگیز سیاست کے نتائج اور اس موجودہ تباہی کو دیکھ رہی تھیں۔ اس لیے اس بزرگ مدبر نے اپنی

تقاریر، صدارتی خطبوں اور مجلسوں کی گفتگو میں بار بار زور دے کر کہا کہ مسلمانوں کو اپنے اور مستقبل میں اسلام کے وقار کی خاطر انڈین نیشنل کانگریس میں شریک ہو جانا چاہیے اور کانگریس سے اپنا پروگرام منوا لینا چاہیے۔ موجودہ کانگریس مولانا کے مفاد پر پوری نہیں اترتی تھی۔ ان کے خیال میں مسلمانوں کی اس سے دوری نے اسے گاندھیائی یا گاندھی فلاسفی کے پیرو کاروں کی جماعت بنا دیا ہے۔ مولانا کا ارشاد تھا کہ کانگریس کو مذہبی تصورات سے صاف کر کے خالص نیشنلسٹ پارٹی بنایا جائے اور مسلمانوں کو مذہبی تعصبات سے الگ ہو کر قومی اور ملکی خدمت کے میدان میں عامہ خلائق کے فائدے کے کاموں میں سرگرم ہونا چاہیے۔

ایک دفعہ مولانا سندھی نے ایک مجلس میں یہ بھی فرمایا کہ اگر مسلمان ہندوؤں کے ساتھ مل کر کام کرنے میں ناکام ہوئے، فرقہ وارانہ سیاست ترک نہ کی اور مذہبی رنگ میں الگ کام کرتے رہے اور ہندوستان کو ڈومینین اسٹیٹس حاصل ہو گیا اور اس حالت میں اگر پٹیل پارٹی غالب آ گئی تو ہندوستان میں مسلمانوں کا قتل عام کرایا جائے گا۔ اور اگر گاندھی پارٹی غالب آئی تو اگرچہ مسلمانوں کو زندہ چھوڑ دیا جائے گا مگر اس شرط پر کہ وہ

یہ بات مولانا نے ۱۹۴۲ء میں دارالرشاد (گوٹھ پیر جھنڈا) میں فرمائی تھی۔ اس مجلس کے سامعین میں مولوی حاجی عبدالقادر صاحب مہتمم مدرسہ دارالرشاد بھی تھے۔

اس بوڑھے فلاسفر کی باتوں کو مسلمانوں نے نہ صرف سنی ان سنی کر دیا بلکہ اس کو دیوانہ پاگل اور سنکی کہا گیا اور اس کی بے عزتی تک کی گئی۔ مگر دنیا نے دیکھ لیا کہ انہوں نے ۱۹۴۲ میں جو کچھ فرمایا تھا، ۱۹۴۷ء میں ایک تاریخی حقیقی صورت میں سامنے آ گیا، ہندوستان میں مسلمانوں پر جو قیامت ٹوٹی ہے اور ان کی جو مظلومانہ حالت ہو رہی ہے ان میں ہمارا پاکستان ان کی کوئی مدد نہیں کر سکتا۔

حضرت امام سندھی اپنے وسیع تجربات کی روشنی میں یہ بات زور دے کر بار بار فرمایا کرتے تھے کہ بیرونی دنیا کے مسلمانوں سے امداد کی کوئی امید نہ رکھنا، دوسروں کی امداد

پر بھروسا کرنے کی غلطی ہرگز نہ کرنا۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنی طاقت اپنے ہی ملک میں تلاش کرنی چاہیے انہیں ہندوؤں کی عددی اکثریت سے بالکل نہ ڈرنا چاہیے اس لیے کہ صحیح پروگرام کی بدولت اقلیت اکثریت پر راج کر سکتی ہے۔ مگر مولانا کی ان باتوں پر کسی نے کان نہیں دھرا اور "اسلام خطرے میں ہے کے پر شور نعروں سے ہندوستان کی فضا گونج اٹھی۔ کہا گیا تھا کہ پاکستان میں جانے کے بعد ہم ہندوستان کے مسلمانوں کی حفاظت بھی کر سکیں گے۔ دنیا دیکھ رہی ہے کہ پاکستان بن گیا لیکن ہندوستان کے مسلمانوں کا مسئلہ جوں کا توں ہے۔ اب بتائیے کہ فرقہ وارانہ اور نفرت انگیز سیاست کی بنا پر جو مسلمان ریاست حاصل ہوتی ہے وہ ہندوستان کے مسلمانوں کی کچھ بھی مدد کر سکی ہے؟

(توحید، کراچی۔ اکتوبر نومبر ۱۹۴۷ء)

○ ثناء اللہ سومرو نے اس مضمون کا ترجمہ کیا اور ڈاکٹر ابو سلمان سندھی نے اس پر نظر ثانی کی۔

افادات علمیہ حضرت امام سندھی

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی دنیا کے ان علماء میں سے ہیں جن کو علمائے ربانی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان کا شمار عالم اسلام کے نہایت قابل فخر زعماء میں ہوتا ہے۔ یہ نہ صرف میرا خیال ہے بلکہ مکہ معظمہ افغانستان روس، اور ترکی کے قیام کے زمانے میں ان ممالک کے علماء نے انہیں ایک زبردست عالم دین اور سیاسی مفکر تسلیم کیا ہے۔ حضرت مولانا سے میرا ایک خاص عقیدت کا تعلق ہے۔ ۱۹۳۳ میں سفر حج کے موقعہ پر حضرت مولانا سے جو ملاقاتیں ہوئی تھیں، ان میں مجھے مولانا سے بہت استفادے کا موقع ملا تھا۔ اس کے باوجود دل میں ان سے ملاقات کی ہمیشہ آرزو رہی تھی اور دعا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ ان کی صحبت اور استفادے کا موقع عطا کرے۔ الحمد للہ کہ حضرت مولانا مدظلہ اب ۲۵ سالہ جلاوطنی کے خاتمے کے بعد وطن تشریف لے آئے ہیں اور کراچی میں شیخ عبدالمجید سندھی صاحب کے گھر پر نہایت قیمتی علمی افادات سے لوگوں کو مستفید فرماتے ہیں۔ جی چاہتا ہے کہ وہ قلم بند کرکے قارئین توحید تک پہنچاتے جائیں تاکہ ان مجالس کے حاضرین اور شرکاء کے علاوہ ان کا فیضان زیادہ وسیع حلقے میں پھیل سکے۔

۱۔ ایک دفعہ دوران گفتگو میں آپ نے فرمایا کہ قرآن مقدس ایک انقلابی کتاب ہے۔ ہر تعلیم یافتہ کو چاہیے کہ اس پر غور و فکر کرے۔ خالی ترجمہ پڑھ لینے سے کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ قرآن سمجھنے کے لیے قرآن جاننے والے عالم کے علاوہ تھوڑی سی عربی لغت کا جاننا بھی ضروری ہے۔ حیرت ہے کہ ہمارے تعلیم یافتہ نوجوان دوسری بہت سی کتابیں تو پڑھتے ہیں لیکن قرآن حکیم پڑھنے اور اس پر غور و فکر کرنے پر توجہ نہیں کرتے۔

۲۔ مولانا نے فرمایا کہ قرآن کو سمجھنے کے لیے دو چیزوں کی ابتداء میں ضرورت ہے

۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے الفوز الکبیر کے نام سے فارسی میں علم و اصول تفسیر میں جو رسالہ ہے اور اس کا اردو ترجمہ بھی چھپ گیا ہے اسے بغور پڑھا جائے اور شاہ صاحب رحمہ کا فارسی ترجمہ قرآن "فتح الرحمن" اس کے ساتھ رکھا جائے، تب امید ہے کہ قرآن حکیم کے مطالب پڑھنے والوں کی استعداد اور فہم کے مطابق ان پر کھلنے لگیں گے۔

۳۔ قرآن حکیم کو سمجھنے کے بعد اس پر عمل کرنے کے لیے بہترین کتاب امام مالک کی موطا ہے۔ شاہ صاحب نے مسویٰ کے نام سے جو شرح لکھی ہے۔ وہ سامنے رکھنا چاہیے اور کسی استاد سے اسے سمجھنے میں مدد لینی چاہیے۔ اس طرح فہم قرآن کے علاوہ عمل کا راستہ بھی کھلتا جائے گا۔

۴۔ آپ نے فرمایا کہ اگرچہ بہت سے علماء کا خیال ہے کہ حدیث کی کتب میں سب سے زیادہ صحیح کتاب صحیح بخاری ہے اور اس کے بعد صحیح مسلم کا درجہ ہے۔ ان کے بعد دوسری کتب حدیث کی باری آتی ہے۔ لیکن شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ تمام کتب احادیث میں موطا امام مالک مقدم ہے۔ قاضی عیاض محدث اور کچھ دوسروں کی بھی یہی رائے ہے۔ میرے نزدیک بھی یہ بات دلائل سے ثابت ہے کہ موطا امام مالک جیسی صحیح کتاب دوسری نہیں۔ اور اسناد، رواۃ وغیرہ کی پختگی کے لحاظ سے یہ کتاب پہلے نمبر پر رکھنے کے لائق ہے۔

۵۔ مولانا نے فرمایا کہ اسلام کا فلسفہ سمجھنے اور قرآن شریف کے مطالعے کے لیے میں نے اپنا امام شاہ ولی اللہ کو تسلیم کیا ہے۔ اب جو عالم یا گریجویٹ شاہ صاحب کو امام تسلیم کرکے مجھ سے قرآن حکیم سمجھنے کی کوشش کرے گا تو میں اس کو بہت آسانی کے ساتھ سمجھا سکتا ہوں اور اگر کوئی غیر مسلم بھی قرآن سمجھنا چاہے گا تو اس کو بھی اسی طرح سمجھا سکوں گا جس طرح ایک مسلمان کو سمجھایا جائے گا۔

۶۔ آپ نے فرمایا کہ شاہ عبدالعزیز ابن شاہ ولی اللہ دہلوی خالص حنفی مذہب کے پابند تھے، لیکن شاہ ولی اللہ حنفی اور شافعی دونوں مذہبوں کے مجتہد تھے۔ دہلی میں شاہ ولی اللہ کی تعلیم کے لیے جو سلسلہ قائم کیا گیا تھا وہ مسلک بالا کے مطابق تھا۔ لیکن ۱۸۵۷ء

کے بعد وہ سلسلہ بند ہو گیا۔ اس کا نقش ثانی دیو بند میں مولانا محمد قاسم نانوتوی نے قائم کیا۔

۷۔ اسی سلسلے میں مولانا نے مزید فرمایا کہ دیوبندی علماء کے الگ الگ دائرے ہیں ۔ پہلا اور اعلیٰ دور وہ ہے جس میں کسی بھی حدیث کو اس کے مقام پر تسلیم کرنے کے بعد حنفی فقہ کے کسی جزیے کو اس کے مطابق کیا جاتا ہے ۔ اور یہ ہے حضرت شاہ ولی اللہ کی تعلیم کا اصل منشا ۔ بعد کے اور موجودہ دور میں فقہ کے مسئلے کو اپنی جگہ پر تسلیم کر کے اس کی تائید کے لیے حدیث تلاش کی جاتی ہے یہ حنفیت میں غلو اور زیادتی ہے ۔ اس قسم کے علماء میں سے سید محمد انور شاہ مرحوم (کشمیری) سمجھے جاتے تھے۔ مگر یہ طریقہ اکابر دیوبند کے مسلک کے مطابق نہیں۔

(ماہنامہ توحید، کراچی۔ مارچ ۱۹۳۹ء)

ترجمہ ثناء اللہ سومرد

مولانا عبید اللہ سندھی

افکار کے آئینے میں

مولانا عبید اللہ سندھی دنیا کے بہت بڑے صوفی، فلسفی، سیاست دان، اسلام کے مجتہد، قرآن و حدیث کے عالم اور تاریخ و فلسفہ تاریخ کے ماہر تھے۔ انہیں اس دنیا سے رخصت ہوتے پورے بارہ مہینے گزر چکے ہیں لیکن ان کی یاد دلوں میں آج بھی زندہ ہے اور وہ تصور میں اسی طرح چلتے پھرتے اور اپنے افکار کے پھول بکھیرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

حضرت مولانا پچھلے سال رمضان المبارک کی ۲ تاریخ کو دین پور شریف میں وفات فرما کر ملاء اعلیٰ کی اس جماعت سے جا ملے تھے جس کی ملاقات کا انہیں ہمیشہ اشتیاق رہا تھا۔ وہ جن سیاسی و مذہبی مقاصد کو سرانجام دینا چاہتے تھے، انہیں صحت کی خرابی کے باوجود زندگی کے آخری لمحوں تک انجام دیتے رہے۔ انہیں بہت معمر اور کم زور ہو جانے کے باوجود ملک و قوم کی صحیح معنی میں خدمت انجام دینے اور ان کی فلاح و بہبود کے منصوبے پر عمل کرنے کی دھن سوار تھی۔ مولانا مرحوم کی تقریریں، مضامین، رسائل اور بعض جلسوں کے صدارتی خطبے پڑھیں تو ان کے پاک و بلند عزائم کا اندازہ ہوتا ہے اور پتا چلتا ہے کہ وقت کا یہ مدبر دنیا کو کہاں لے جانا چاہتا تھا اور انسانیت کا مقام اور مستقبل اس کی نظر میں کتنا بلند تھا۔

۱۔ حضرت مولانا سندھی نے ہندوستان کی سیاسی جماعتوں میں قومی سے جماعت کی حیثیت سے صرف کانگریس ہی کو قبول کیا تھا اور بس۔ مسلم لیگ کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ ایک آزاد خیال بیرسٹر صرف کانگریس سے دشمنی کی خاطر اس کے پلیٹ فارم کو استعمال کر رہا ہے۔ ایک دفعہ فرمایا کہ ہندو قوم نے گاندھی جی کو مہاتما کے لقب سے ملقب کیا۔ اس کے جواب میں مسٹر جناح کے پیرو کاروں نے انہیں قائداعظم کا لقب دیا ہے۔ یہ دونوں لفظ معنی میں ایک دوسرے کے قریب ہیں۔

۲۔ حضرت مولانا ہندوستان کو ایک ملک نہیں بلکہ متعدد ممالک کا مجموعہ سمجھتے تھے۔ اس لیے ان کی رائے تھی کہ انڈین نیشنل کانگریس کو انڈین انٹر نیشنل کانگریس کہنا چاہیے۔

۳۔ مولانا کا خیال تھا کہ مسلمانوں کو کانگریس میں شریک ہو کر اس میں اپنی ایک مضبوط پارٹی بنانی چاہیے جو اپنی تمام آراء کانگریس کے سامنے رکھتی رہے اور انہیں منوانے کی کوشش کرتی رہے۔

۴۔ ترقی کے لیے مولانا جدلیات کے فلسفے کے ہرگز قائل نہیں تھے۔ بلکہ مشین کی اہمیت کو سمجھانا اور اس کی قوت سے کام لے کر ملک کو یورپ کے مقابلے میں لا کھڑا کرنا چاہتے تھے۔

۵۔ مولانا کا خیال تھا کہ سندھ میں تعلیم کو اس قدر عام کر دیا جائے کہ کوئی کسان اور مزدور نوشت و خواند سے ناواقف نہ رہ جائے۔ وہ کسان کی زندگی کو بلند کرنے کے لیے ان کے گھروں اور بستی کی صفائی اور صحت کے مسائل پر بہت زور دیتے تھے۔

۶۔ حضرت مولانا اگرچہ ہندوستان کو متعدد ممالک کا متحدہ براعظم سمجھتے تھے، لیکن ان ممالک کی الگ الگ آزادی کے بجائے ان کی ایک فیڈریشن کے قائل تھے ان کا خیال تھا کہ ہندوستان کے ممالک کا غیروں کی یلغار اور قبضہ و تصرف سے اسی طرح دفاع ممکن ہو سکتا ہے۔

۷۔ مسئلہ زبان کے بارے میں حضرت مولانا کا خیال تھا کہ اگرچہ اردو ہندوستان کی

ایک مشترکہ زبان ہے لیکن وہ حقیقی زبان نہیں ہے۔ وہ بر عظیم کی مختلف قوموں میں رابطے کی ایک اہم زبان ہے۔ لیکن صوبوں میں ان کی اپنی زبانوں کو ترقی دینی چاہیے۔ کسی صوبے کو اردو ہندی جھگڑے کا اکھاڑا نہ بنانا چاہیے۔ صوبائی زبانیں اختیاری زبانیں کر دی جائیں، جو ان کو سیکھے اس کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ اصل زور علاقائی زبان پر دیا جائے۔ ایک دفعہ فرمایا کہ۔

"ہندی ہندوستانی کا ملک میں اتنا ہنگامہ برپا ہے لیکن مہاتما گاندھی جو کچھ لکھتا ہے وہ صرف اپنی علاقائی زبان گجراتی میں اسی طرح ٹیگور کی تمام شاعری بنگالی میں تھی وہ ہندی، ہندوستانی کو ہاتھ بھی نہیں لگاتے۔ اسی لیے پورے ملک کے لیے ہندی یا ہندوستانی (اردو) کا ہونا بے حد مشکل سوال ہے۔ ہر ایک علاقے کے لیے وہی زبان ٹھیک ہے جو بچہ اپنی ماں کی گود میں سیکھ کر بڑا ہوتا ہے"۔

۸۔ ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ سندھ میں یہ مسئلہ بہ آسانی حل ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ سندھ کا ہندو صوفیانہ خیالات اور اچھے چال چلن کا مالک ہے۔ اس کو نفرت اور دشمنی کا سبق باہر والوں نے سکھایا ہے۔ سندھ کے ہندو کو اگر وحدۃ الوجود یا فلسفہ ویدانت کی طرف متوجہ کر دیا جائے تو وہ بہ آسانی اسلامی تصوف کا قائل ہو جائے گا اور مذہبی نفرت جو ہندوؤں اور مسلمانوں میں پھیلا دی گئی ہے۔ وہ رفتہ رفتہ کم ہو جائے گی۔

۹۔ یورپ سے آنے والے انقلاب کے بارے میں حضرت مولانا فرماتے تھے کہ ہندوستان میں یورپین لادینی انقلاب پورے زور سے آ رہا ہے اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی کے فلسفہ تصوف اور ویدانت کی تعلیم کو عام کیا جائے۔ اس طرح اللہ کی وحدانیت اور مذہب کا تصور ذہن میں قائم رہ سکتا ہے۔ لیکن اگر ایسا نہ کیا گیا تو ہندوستان خواہ کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر لے، وہ آنے والے انقلاب میں لادینیت کا شکار ہونے سے نہ بچ سکے گا۔

۱۰۔ حضرت مولانا کا خیال تھا کہ دہلی کی جامعہ ملیہ میں اس کے پرنسپل ڈاکٹر ذاکر

حسین جامعہ کی سلور جوبلی کے موقعے پر بیت الحکمت کی بنیاد رکھنے کے عزم کا اظہار کرتے ہیں، جس کی عمارت اور بعض دیگر ضروریات کے لیے انہوں نے پچیس ہزار روپے کی اپیل کی ہے۔

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کا جو فکر اور پروگرام تھا، ہم دیکھ رہے ہیں کہ دنیا اس کی جانب کھنچی چلی جا رہی ہے۔ خواہ دنیا والے یہ بات خود نہ سمجھتے ہوں۔ ہمیں یقین ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی نجات کے لیے واحد راستہ حضرت کا بتایا ہوا پروگرام ہے۔

اللہ تعالیٰ اس مقدس بزرگ کی قبر پر ان رحمتوں کی بارش کرے، جس نے اپنی پوری زندگی قوم کو سیدھی راہ پر چلانے کی سعی میں صرف کر دی۔

(توحید، کراچی۔ اگست ستمبر ۱۹۴۵ء)

○ ترجمہ شاہد اللہ

ملفوظات مولانا عبید اللہ

(۱) حضرت مولانا عبید اللہ سندھی مدظلہ نے ایک دفعہ فرمایا کہ قرآن مجید کے متعلق مسلمان دو حصوں میں بٹے ہوئے ہیں:

(الف) ایک وہ ہیں جو قرآن مجید کو آسمانی کتاب سمجھتے ہیں اور اس پر عمل کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں، لیکن وہ قرآن مجید غیر مسلموں اور لا دین لوگوں کو نہیں سمجھا سکتے۔

(ب) دوسرے وہ نوجوان ہیں جو قرآن مجید کو کلام الہٰی سمجھتے ہیں لیکن ان کا خیال ہے کہ وہ پرانے زمانے کی کتاب ہے اور عربوں کی طبیعت کے مطابق ہے۔ اس زمانے میں اس پر عمل کرنا مشکل بھی ہے اور اس کی ضرورت بھی نہیں ہے۔

مولانا مدظلہ نے فرمایا کہ ترکی انقلاب کے شروع زمانے میں جب مصطفیٰ کمال پاشا سے پوچھا گیا کہ آپ قرآن مجید پر اپنی حکومت کی اساس کیوں نہیں رکھتے تو انہوں نے بہت سے ترک علماء کو چائے کی دعوت دی اور جب وہ آئے تو ان سے کہا کہ سورہ و التین کا ترجمہ کریں اور اس کا مطلب بتائیں کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے کیا فرمایا ہے لیکن علماء انہیں مطمئن کرنے سے قاصر رہے۔

مولانا نے فرمایا کہ جس ترک نوجوان نے مجھے یہ قصہ سنایا تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ میں تمہیں اس کا مطلب بتاتا ہوں۔ پھر میں نے اس کی خواہش پر ایک مجلس میں اسے

" والتین " کا مطلب سمجھایا اور اس نے اعتراف کیا کہ اگر اس طرح قرآن شریف کو سمجھایا جائے تو کسی انسان کو کوئی اشکال باقی نہ رہے ۔ اور قرآن مجید ایک مقدس صحیفے کے بجائے ہماری عملی زندگی کا رہنما بن جائے ۔

(۲) مولانا صاحب مدظلہ نے فرمایا کہ قرآن مجید سمجھنے کے لیے ہمارا ولی اللہی جماعت کا ایک اپنا علیحدہ طریقہ ہے ہم اس طریقے سے مسلمان اور غیر مسلمان ہر شخص کو دل نشیں انداز میں قرآن سمجھا سکتے ہیں اس میں نہ کوئی شک رہے گا نہ اعتراض ہم قرآن مجید کو ایک انقلابی کتاب کی شکل میں پیش کرتے ہیں جس کی بنیاد پر پہلے بھی انقلاب آیا ہے اور دنیا میں بڑی بڑی بادشاہتیں قائم ہو چکی ہیں اور انسانیت کی فلاح و بہبود اور خدمت و اصلاح کے عظیم الشان اعمال انجام دیے گئے ہیں۔ اگر آج بھی قرآن کو اسی انقلابی انداز میں اور انسانیت کی خدمت و اصلاح کے عالم گیر پروگرام کی حیثیت سے پیش کیا جائے تو کوئی فرد بشر ایسا نہ ہو گا جو اسے قبول کرنے سے انکار کر دے اور اس کی عظمت کا قائل نہ ہو جائے ۔ مولانا نے فرمایا کہ انہوں نے جب قرآن کو اس طرح روس کے لادین لوگوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اس کے قائل ہو گئے ۔

(۳) ایک دفعہ مولانا نے فرمایا کہ ترکی کے ایک بڑے عالم نے مجھ سے بعض مسائل میں گفتگو کی ۔ میں نے انہیں شاہ ولی اللہ کا مسلک سمجھایا اور ان کی تعلیمات کی روشنی میں ان کا پروگرام انہیں سمجھایا ۔ انہوں نے کہا " ہم شاہ ولی اللہ کو جانتے ہیں وہ دوسرے دن شاہ صاحب کی کتاب " حجتہ اللہ البالغہ " کا ایک عمدہ نسخہ لے آئے جو امام غزالی کی کتاب " احیاء العلوم " کے حاشیے پر استنبول کے عمدہ چھاپ میں چھپا ہوا تھا۔ مولانا نے فرمایا کہ اس کے بعد انہیں یقین ہو گیا کہ وہ واقعی شاہ ولی اللہ کے نام اور ان کی حکمت سے واقف ہیں۔

(۴) مولانا نے فرمایا کہ اکبر کو تاریخ میں ایک بے دین اور بد مذہب بادشاہ کے رنگ میں پیش کیا جاتا ہے اور اورنگ زیب عالم گیر کو ایسے کٹر اور متعصب مسلمان کی

حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے کہ ہندوستانیوں کو اس سے نفرت ہو جاتے اور ہندوستان کی تاریخ سے اس کا نام ضائع کر دیا جاتے حالانکہ اورنگ زیب کا طرز عمل وہی تھا جو اکبر اعظم نے متعین کیا تھا اور جس طرح اکبر نے ہندوستانی اسلامی حکومت قائم کی تھی اسی طرح اورنگ زیب کی ہندوستانی حکومت تھی۔ فرق یہ تھا کہ اکبر ان پڑھ تھا اس سے بعض علماء نے غلطیاں کروائیں اور بدنام ہوا۔ اس کے مقابلے میں اورنگ زیب بڑا عالم تھا، وہ غلطیوں سے بہت حد تک محفوظ رہا۔ لیکن اس کی اسلامی حکومت کی پالیسی وہی تھی جو اکبر نے بنائی تھی۔ اورنگ زیب کی نظر میں بھی ہندوستان کے باشندے انہی رعایات کے مستحق تھے جن کے مستحق اکبر کے عہد میں تھے۔ حکومت کے معاملات میں دونوں نے ہندو مسلمان کی تفریق روا نہ رکھی تھی۔ لیکن تاریخ میں عالم گیر کی ان تمام رعایات کے تذکرے کو جو اس نے غیر مسلموں کے لیے روا رکھی تھیں نظر انداز کر کے ہندوستان کے مسلمان بادشاہوں کے متعلق ایک عام بد ظنی پیدا کی جاتی ہے اور مسلمانوں کو بھی عالم گیر کے اصول حکومت سے ناواقف رکھا جاتا ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ دنیا میں جو بڑے مسلمان بادشاہ گزرے ہیں۔ ان میں ہندوستان کے چار مغل بادشاہ اکبر اعظم، جہاں گیر، شاہجہاں اور اورنگ زیب عالم گیر بہت بڑے بادشاہ گزرے ہیں۔ انہوں نے بلا تفریق مذہب انسانیت کی بہت بڑی خدمات انجام دی ہیں۔

نوٹ:- مولانا فرماتے ہیں کہ اکبر کی غلطیوں کی اصل وجہ علمائے وقت تھے۔ اس کی طرف امام ربانی مجدد الف ثانی نے بھی اشارہ کیا ہے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں:

"در قرن ماضی ہر بلائے کہ بر سر آمد از شومی ایں جماعت (علماء سو) بود۔ بادشاہان را ایشاں از راہ میبرو ند و ہفتاد و دوملت کہ راہ ضلالت اختیار کردہ اند مقتدایان اینہا علماء سوء بوند
(مکتوب ۴۷) (دفتر اول ص ۹۱، حصہ دوم)

(۵) ایک دفعہ سورہ مزمل کا درس دیتے ہوئے مولانا نے فرمایا کہ عیسائی پادریوں کا

پروپیگنڈا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی پیغمبرانہ نہ تھی۔ وہاں نہ جہاد تھا اور نہ مقابلہ ومقاتلہ تھا۔ بلکہ دشمنوں کو معاف کیا جاتا تھا لیکن ہجرت کے بعد مدینہ میں آپ ؐ نے اپنا اصول بدل دیا اور مخالفوں سے جنگیں شروع کر دیں اور مکہ والی خاموشی اور عفو ودرگزر کے پیغمبرانہ اصول سے ہٹ گئے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جہاد کا اصول مکی زندگی کا مقرر کیا ہوا تھا۔ جیسا کہ سورہ مزمل میں اس کا ذکر ہے اور یہ سورہ بعثت نبوی کے بعد کی ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی زندگی میں نہ کسی اصول سے ہٹے، نہ کسی پچھلے اصول کے برعکس کوئی نیا اصول بنایا۔ مکی زندگی میں ہر بات کی تکمیل ہوئی تھی جس پر مناسب موقعوں پر عمل کیا گیا تھا۔ اور اس طرح پیغمبرانہ شان ہر حالت میں یکساں طور پر قائم رہی۔

(۶) ایک مرتبہ شام کے وقت بعد نماز مغرب ایک مجلس میں مولانا نے فرمایا کہ اورنگزیب عالم گیر کے زمانے میں ہندوستان اتنا خوش حال تھا کہ صرف دو صوبوں کی آمدنی سے ایران کی پوری مملکت خرید لی جا سکتی تھی اور عالم گیر کی طاقت روئے زمین پر تسلیم شدہ ہے۔ ہندوستان کے حاجیوں کو سمندر کے راستے سے سفر میں لٹیروں سے جو تکلیفیں پہنچتی تھیں اور خطرات لاحق تھے ان کے پیش نظر جہانگیر اور شاہجہاں کی کوشش تھی کہ ایران پر قبضہ کر کے حاجیوں کے لیے خشکی کا راستہ جاری کیا جائے۔ عالم گیر نے اس کے لیے پوری ہمت سے کوشش کی، لیکن جنوبی ہندوستان میں جو شیعہ ریاستیں تھیں انہیں ایرانی سلطنت نے اندرونی فسادات پر آمادہ کیا اور مرہٹوں کی مدد سے جنوب کے شیعہ ہمیشہ عالم گیر کی مخالف کرتے رہے۔ اس وجہ سے مغلیہ حکومت کا زوال شروع ہو گیا۔ مولانا صاحب نے فرمایا کہ عالم گیر کے ساتھ ہندوؤں کی اتنی مخالفت نہیں تھی، جتنی شیعہ ریاستوں کی تھی اور ہندوؤں کو بھی انہوں نے مخالفت پر آمادہ کیا تھا۔

(۷) حضرت مولانا صاحب مدظلہ نے فرمایا کہ میں دیوبند سے فارغ ہو کر امروٹ

شریف میں آکر رہا۔ اس وقت ایسے طالب علم میرے پاس آتے جن کے پچھلے اساتذہ جمعہ کی نماز کے بعد اخر ظہر (احتیاط الظہر) پڑھتے تھے۔ انہوں نے مجھ سے آخر ظہر کے بارے میں پوچھا۔ مجھے معلوم تھا کہ ہمارے دیوبندی اساتذہ اور سندھ کے مرشدین جو حنفی مذہب کے پابند تھے وہ آخر ظہر (احتیاط الظہر) نہیں پڑھتے تھے۔ لیکن دونوں میں فرق یہ تھا کہ دیوبندی اساتذہ بڑے شہروں میں جمعہ جائز کہہ کر وہاں جمعہ کا فرض آخر ظہر کے سوا ادا کرتے تھے اور چھوٹے گاؤں قصبوں میں وہ قیام جمعہ کے قائل ہی نہ تھے، اس لیے ظہر کی نماز پڑھتے تھے۔ اور سندھ کے مرشد حضرات راشدیہ خاندان خلفاء (یعنی بھرچونڈی، دین پور اور امروٹ شریف کے بزرگ) قصبوں اور چھوٹے گاؤں میں بھی جمعہ ادا کرتے تھے اور حنفی مذہب کے مکمل پابند تھے۔ میں نے حنفی مذہب کو سامنے رکھ کر طلبہ کی استدعا پر ایک تحریر لکھی اور سندھ کے اس عالم کو پہنچائی گئی جو آخر ظہر کا سخت قائل تھا۔ اس نے بھی میری تحریر کا لمبا چوڑا جواب لکھا۔ لیکن پھر میں نے مناسب نہ سمجھا کہ اس کا جواب لکھوں۔ اگرچہ حنفی فقہا نے قیام جمعہ کے لیے جو شرائط مقرر کیے ہیں ان کی تحقیق کرتا رہا۔ آخر مولانا محمد قاسم قدس سرہ (بانی مدرسہ دارالعلوم دیوبند) کی ایک تحریر سے معلوم ہوا کہ جمعہ کی بنیادی شرط صرف مسلمان بادشاہ یا اس کے مقرر کیے ہوئے حاکم کا ہونا ہے۔ اگر ایسا ہو تو وہ شہر قصبہ اور گاؤں میں جہاں چاہے نماز کرا سکتا ہے اس کے بعد ایک دفعہ حضرت صاحب امروٹ شریف (حضرت مولانا تاج محمود صاحب قدس سرہ متوفی ۵۔ نومبر ۱۹۲۹) کے ساتھ شکار پور میں مرحوم آغا میر علوی کی دعوت پر جانا پڑا۔ وہاں فقہ حنفی کی بڑے عالم ابو زید دابوسی کی کتاب "الاسرار" کا ایک قلمی نسخہ بہ طور ہدیہ مل گیا۔ ابو زید ہدایہ کے مصنف کے اساتذہ کا بھی استاذ ہے۔) اس نے بھی شرائط قیام جمعہ میں وہی بات لکھی تھی۔ جو حضرت مولانا محمد قاسم رح لکھ چکے ہیں، جس کے بعد اطمینان قلب ہوا اور ہمارے مرشدین جو قصبوں میں جمعے کی نماز کے جواز کے قائل تھے۔ اس کے لیے بھی دلیل مل گئی۔

(مشہور ہے کہ صوفیہ صاحب حال ہوتے ہیں صاحب قال نہیں ہوتے۔ ظاہر میں اگرچہ حنفی مذہب کے مطابق قصبوں اور گاؤں میں نماز جمعہ کے جواز کی دلیل نہیں تھی، لیکن ان کے اندر والا کہہ رہا تھا کہ گاؤں میں نماز جمعہ ضرور ادا کی جانی چاہیے اور اس پر ایک عالم نے حنفی مذہب کے مطابق دلیل بھی ڈھونڈھ نکالی۔ اس طرح صوفیہ کا حال علماء کے قال کے عین مطابق ہو گیا۔)

حضرت مولانا سندھی صاحب نے اس سلسلے میں مزید فرمایا کہ حضرت مرشد صاحب (یعنی خلیفہ مولانا غلام محمد صاحب دین پوری رحمۃ اللہ علیہ) نے ایک دفعہ ارشاد فرمایا کہ نماز جمعہ کے مسئلے پر ایک رسالہ لکھا جائے جس کے مطابق دیہات میں بھی جمعہ جائز ہو سکے اور دلائل حنفی فقہ کے مطابق ہوں۔ اس حکم کی تعمیل میں ایک رسالہ بھی، اردو ترجمہ مرتب کیا گیا جو لاہور سے چھپ کر شائع ہوا۔

نوٹ: حنفی مذہب کے مطابق جمعہ کی بنیادی شرط مسلمان بادشاہ یا امیر کا ہونا ہے۔ ان کی موجودگی میں کوئی بھی قصبہ یا گاؤں "مصر" ہو سکتا ہے۔ حنفی مذہب کی ظاہر روایت کے مطابق "مصر" اسی شہر کو کہا جاتا ہے، جس شہر میں امیر یا قاضی موجود ہو۔ اس کے بعد حنفی مذہب کے علما نے یہ بھی ظاہر کیا ہے کہ اگر مسلمان حاکم یا ان کا قائم مقام کسی جگہ موجود نہ ہو۔ جیسے ہندوستان کی حالت ہے تو اس حالت میں مسلمان کسی بھی آدمی کو اپنا امام یا پیشوا مقرر کر کے اس کے پیچھے جمعہ ادا کر سکتے ہیں اس کے بعد آخر ظہر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

مولانا صاحب مدظلہ کا فرمانا تھا کہ ہمارے مرشد اپنے اپنے گاؤں میں با اثر ہوا کرتے تھے اور گاؤں والے ان کے تمام احکام بہ ادب قبول کرتے تھے وہ اپنے قصبوں اور گاؤں کے پیشوا ہوتے تھے۔ ان کو پورا حق تھا کہ حنفی مذہب کے اصول شرط کے مطابق دیہات میں بغیر کسی شک و شبہ کے جمعہ پڑھائیں اور آخر جمعہ (احتیاط الظہر) کو چھوڑ دیں۔

(۸) حضرت مولانا صاحب مدظلہ نے ایک دفعہ قرآن کا درس دیتے ہوئے فرمایا کہ نماز و زکوۃ اصولی طور پر مکہ میں فرض ہو چکی تھی۔ زکوۃ کے معنی قانون کی اصطلاح میں یہ ہے کہ جو کچھ ہو وہ سب دے دیا جائے یعنی جماعت بندی کے لیے سب کچھ اپنے ساتھیوں پر خرچ کر دیا جائے اور مکہ میں ایسا ہی کیا جاتا تھا اور قرآنی احکام کو جاری کرنے والی پارٹی مکہ ہی میں قائم ہو گئی تھی۔ جس نے مدینہ میں آکر سر عام عملی کام شروع کر دیا۔ مدینہ میں زکوۃ کا جو نصاب یا مقدار مقرر ہوئی، وہ قانونی لحاظ سے تھی اور سلطنت کے کام چلانے کے لیے ایک مقررہ نصاب یا مقدار کے مطابق ٹیکس لینا ضروری تھا۔ ورنہ بنیادی طور پر زکوۃ کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ کمایا جائے وہ خرچ کر دیا جائے بعد میں اپنے بچوں پر خرچ کرنا چاہیے اور دوسرے حق داروں اور مسکین مسلمانوں پر۔

(۹) ایک دفعہ حضرت مولانا صاحب نے فرمایا کہ قرآن مجید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حکم ہے کہ "شاورھم فی الامر" یعنی اپنے ساتھیوں سے حکومت کے معاملات میں مشورہ کرتے رہو۔ مفسرین نے اختلاف کیا ہے کہ حضورؐ کے لیے صحابہ کرام سے مشورہ کرنا ضروری تھا یا نہیں؟ اس میں انہوں نے بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، لیکن ابو بکر جصاص حنفی نے "احکام القرآن" میں صاف صاف لکھ دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر دنیاوی معاملات میں صحابہ کرام سے مشورہ کرنا واجب تھا اور کوئی بھی دنیاوی کام ان کے مشورے کے بغیر نہیں کیا جا سکتا تھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن پر عمل کرنے کا زمانہ صرف حضورؐ کی وفات پر ختم نہیں ہوا، بلکہ مہاجرین و انصار پر مشتمل مرکزی پارٹی قائم ہو چکی تھی، جس سے تمام ظاہری کاموں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مشورہ لینا فرض تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی وہ پارٹی کام چلاتی رہی۔ یہاں تک کہ وہ کام خلافت راشدہ کے زمانے میں حضرت عثمان کی شہادت کے وقت تک پورا ہو گیا۔

مولانا صاحب نے مزید فرمایا کہ اس زمانے میں اگرچہ شخصی بادشاہتوں کا دور ختم ہو چکا ہے، لیکن پہلے جو بڑے بڑے بادشاہ شخصی سلطنتیں چلاتے تھے۔ ان کو بھی مشورے کے لیے ایک پارٹی کی ضرورت ہوتی تھی۔ ایک طرف تو علماء ہی ان کے وزیر ہوتے تھے، جن کے مشورے پر سلطنتیں چلتی تھیں اور دوسری طرف آپ تاریخ پر غور کریں گے تو آپ کو تمام بادشاہوں کے ساتھ صوفی بزرگوں کا وجود نظر آتے گا۔

(توحید، کراچی جون ۱۹۴۳ء)

○ ترجمہ ثناء اللہ سومرو

ہندوستان ۔۔۔۔۔ اسلام کی نظر میں

ہندوستان کی اسلامی وطنی حیثیت پر "ہندوستان اسلام کی نظر میں" کے عنوان سے حضرت مولانا سندھیؒ کے ایما پر مولانا وفائی مرحوم نے ایک کتاب سندھی زبان میں تالیف کی تھی۔ یہ مختصر تحریر اسی کتاب کا "دیباچہ" ہے۔ جس کا ترجمہ عزیزم ثناء اللہ سومرو نے کر دیا ہے۔ یہ کتاب ابھی تک مخطوطے کی شکل میں ہے۔
(ا۔س)

۱۹۴۴ء کی بات ہے۔ گاڑی کھاتہ کراچی میں میری رہائش تھی۔ ایک روز میں اپنے کمرے میں تالا لگا کر نکلا ہی تھا کہ حضرت مولانا عبید اللہ سندھی تشریف لے آئے۔ میں اگرچہ موجود نہ تھا لیکن مولانا مجھے نہ پا کر واپس نہ ہوتے بلکہ سیڑھیوں پر دیوار سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے۔ ادھر میں نے ایک ایسی باطنی کشش محسوس کی کہ لوٹ پڑا۔ رہائش گاہ پر واپس پہنچا تو مولانا کو منتظر پایا۔ میں نے کمرے کا تالا کھولا اور مولانا کو اندر لے آیا۔

حضرت مولانا اندر تشریف لائے اور چارپائی پر لیٹ گئے۔ نواب صدیق حسن خان قنوجی (بھوپالی) کی کتاب "ہدایت السائل" سرہانے رکھی تھی، مولانا اسے دیکھنے لگے۔ سب سے پہلے جس مضمون پر مولانا کی نظر پڑی، وہ اسلامی نقطہ نظر سے ہندوستان کی حیثیت اور توصیف میں تھا۔ مولانا نے ارشاد فرمایا:

آپ نے یہ مضمون دیکھا ہے؟

جی ہاں!

ہاں! اس قسم کے مضامین سندھی میں ترجمہ ہونے چاہییں۔ تاکہ مسلمانوں کو یقین ہو کہ ہندوستان واقعی ہمارا اسلامی وطن ہے۔ میں نے مولانا کی بات کی تائید کی۔

۱۹۴۷ء کے شروع میں، میں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا، مضمون لکھنا شروع کیا۔ میں لکھتا رہا، مضمون بڑھتا رہا، تاآں کہ مضمون ایک مضمون کی حد سے بڑھ کر ایک کتاب یا مستقل رسالے کی ضخامت تک پہنچ گیا اور مضمون ختم کیا تو ملک کی تقسیم عمل میں آچکی تھی۔ میرے لیے تو مولانا کا ارشاد گویا کہ ان کی وصیت تھی الحمد للہ کہ پوری ہو گئی۔

آپ اس کتاب کو پڑھیں گے تو اس کی اہمیت اور قدر کا اندازہ ہو گا۔

فقیر دین محمد وفائیؔ عفی عنہ

کراچی

مسلمانوں کو اس وقت کیا کرنا چاہیے؟

مسٹر علی خان ایم اے میرے ایک بہت پرانے اور مخلص دوست اور درد مند دل رکھنے والے ایک مسلمان ہیں۔ ۱۹۱۸ میں جب میں لاڑکانہ سے حضرت پیر عبدالقادر شاہ راشدی کی رفاقت میں الکاشف رسالہ نکالتا تھا تو محترم علی خان کے اس وقت بھی اصلاحی مضامین الکاشف میں شائع ہوتے تھے۔ علی خان نے ملازمت کے دوران میں بھی اپنی ساری توجہ سندھ کے مسلمانوں کی اصلاح میں صرف کی۔ فجزاہ اللہ خیر الجزا۔ مگر افسوس یہ ہے کہ سندھ کے مسلمانوں کی حالت بالکل دوسرے رنگ میں تبدیل ہو رہی ہے۔ اسلام پر پابندی کے جتنے وعظ ہوتے ہیں، اس کا الٹا اثر نکلتا ہے۔ یورپین تہذیب اور مغربی تعلیم کی برکت سے سارا معاشرہ ایک دوسرا رنگ اختیار کرتا جارہا ہے اور وہی مثل صادق آ رہی ہے کہ

مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی

دنیا میں مسلمانوں کی اصلاح کے لیے جو تحریکیں اٹھتی ہیں۔ ان کی بنیاد ہمیشہ سیاسی قوت اور اقتدار حاصل کرنے پر ہوتی ہے۔ گویا کہ ان کے نزدیک جب تک کوئی قوم ملکی اور سیاسی طاقت کی مالک نہیں بن جاتی، اس وقت تک وہ بالکل اس بات کی ذمہ دار نہیں کہ قرآن مجید کی کسی تعلیم پر عمل کرے۔ لیکن ہمارا کہنا یہ ہے کہ غلام قومیں بھی قرآن مجید کے صرف اخلاقی پہلو پر عمل کرتی رہیں تو اس سے انہیں مجموعی طور پر فائدہ پہنچ سکتا ہے؟ قرآن کا اصلی نقطہ جہاد یا انقلاب ہے۔ اس سے اگر مسلمانوں کا کوئی گروہ

غافل رہ گیا تو وہ حکومت کا مالک ہو کر بھی قرآن کی بنیادی بات کو لوگوں تک کیسے پہنچا سکے گا؟

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کے ارشادات کے مطابق قرآن ایک انقلابی کتاب ہے۔ جب تک کسی آدمی کے ذہن پر قرآن پر عمل کرتے وقت انقلاب کا نقطہ موجود نہ ہو گا، اس وقت تک وہ قرآن مجید کو صحیح رنگ میں سمجھ نہ سکے گا۔ اس انقلابی تحریک کو روکنے کے لیے کبھی نماز کی تحریک شروع کرتے ہیں، کبھی سیرت النبی کے جلسے بلاتے ہیں اور کبھی کوئی دوسری چیز مذہب کے نام پر پیش کر کے مسلمانوں کے دلوں کو اپنی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں، تاکہ مسلمانوں کی تمام فکری اور عملی صلاحیتیں ان میں صرف ہوتی رہیں اور وہ قرآن حکیم کے اصلی مقصد اور انقلاب کے راستے سے ہٹ جاتی ہیں۔

قرآن شریف میں دنیاوی زندگی کا پورا دستور العمل ہے۔ مگر جس جماعت نے شروع میں اس پر عمل کیا۔ انقلابی جماعت تھی، جس کی بنیاد مکہ شریف میں پڑی تھی اور بعد میں مدینہ شریف میں اس نے اپنا مرکز انقلاب بنایا تھا۔

مولانا عبید اللہ سندھی کے نزدیک حضرت امام ولی اللہ دہلوی کی فکر کے مطابق قرآن مجید کی اس انقلابی جماعت کا پہلا دور خلیفہ راشد حضرت عثمانؓ کی شہادت پر ختم ہوتا ہے۔ اس کے بعد زمانے کی تبدیلی اور اسلامی تحریک کی بڑھتی ہوئی حالت کے مطابق وہ جماعت مختلف صورتوں میں پھیلتی ہے یہاں تک کہ وہ انٹرنیشنل یا بین الاقوامی پوزیشن اختیار کر لیتی ہے۔ دمشق، بغداد، بخارا، غزنی، دہلی کے مراکز اسلامی اپنی جدا جدا شکلوں میں اسی تحریک کے مظاہر ہیں۔ اگرچہ ان میں پہلے تین خلفائے راشدہ کی خلافت کا ہو بہو اور بالکل ویسا ہی نقشہ نہیں ملتا۔ مگر ان زمانوں میں بھی اسلامی حکومتوں کا اصل مقصد آسمانی ہدایت کے اصولوں کو رائج کرنا تھا۔ وہ انسانیت کی فلاح و بہبود کے کام انجام دیتی تھیں اور عدل و انصاف کے مطابق فیصلے کرتیں اور معاملات کو نمٹاتی تھیں۔

یہ قرآن مجید کی تعلیم کے بلند ترین اصول تھے۔

امام عبید اللہ سندھی کا ارشاد ہے کہ قرآن شریف نے جو سوسائٹی اوائل عہد اسلامی میں قائم کی تھی اس کے اصول کیا تھے اور معاملات کیسے نجام پاتے تھے۔ انہیں اگر ان کی صحیح شکل میں دیکھنا ہو تو وہ موطا امام مالک میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ مؤطا میں صرف اہل مدینہ کی روایات ہیں اور اکثر وہ چیزیں ہیں جو حضرت عثمان کی خلافت پر ختم ہوتی ہے۔

حضرت امام مالک مدینے کے باشندے تھے اور تین خلفائے راشدہ نے اپنی خلافت کا زمانہ بھی مدینہ منورہ میں گزارا تھا۔ تینوں خلفائے کرام اور ان کے ساتھیؓ ہر معاملے میں اور ہر وقت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہتے تھے، ان سے جو کچھ قول یا فعل صادر ہوئے، وہ کتاب موطا امام مالک میں محفوظ ہیں۔ باقی رہیں حدیث کی دوسری کتابیں تو وہ موطا کی شاہد یا شرح ہیں۔ حضرت مولانا سندھی کا ارشاد ہے کہ اہل سنتہ جماعت کے چاروں مذاہب کا سرچشمہ موطا امام مالک ہے۔ اس لیے کہ امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مرتب امام محمد امام مالک کے شاگرد ہیں۔ قاضی ابو یوسف نے بھی اس سرچشمے سے فیض حاصل کیا ہے اور امام احمد بن حنبل امام اہل سنت امام شافعی کے شاگرد ہیں۔ اس طرح تمام مذاہب فقہیہ کا حقیقی ماخذ موطا بنتی ہے۔ ان مذاہب میں جو اختلافات ہیں، وہ ممالک اور لوگوں کے مختلف طبائع کے مطابق معمولی اور فروعی اختلافات ہیں نہ کہ بنیادی، اصولی طور پر سب یکساں ہیں۔

بات یہ ہے کہ مسلمانوں کے دنیا میں پھیلنے کے بعد وہ جہاں بھی پہنچے، ان کے سامنے قرآن اور اس کی تعلیمات و افکار کی عملی شکل موطا امام مالک رہی۔ اس کے بعد نئے حالات و تغیرات کے مطابق جتنے بھی قانون (فقہ کے مسائل) وضع کیے گئے وہ انہی دونوں اصولوں کے مطابق ہوتے۔

اس لیے حضرت مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم کی تشریح کے مطابق ہمیں حضرت

اورنگزیب عالم گیر کے دور حکومت میں دہلی کو مدینہ شریف کے دور اول سے جوڑنے میں کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن شریف کی انقلابی تعلیم کے ذریعے جو سوسائٹی مدینہ منورہ میں پیدا ہوئی تھی۔ اس کے کام کو مسلمان آخر وقت تک ایک خاص انداز سے ادا کرتے رہے اور قرآن حکیم کی اعلیٰ تعلیمات اور بلند ترین اصولوں کو اپنے اپنے خاص دائروں (حکومتوں) میں جاری کرتے رہے۔

(توحید، کراچی۔ جنوری فروری ۱۹۴۵ء)

○ ترجمہ ثناء اللہ سومرو

ملک کا دفاع کیسے ہو سکتا ہے؟

مولانا دین محمد وفائی کا یہ ایک اداریہ ہے جو روزنامہ آزاد کراچی کی اشاعت مورخہ ۲۵۔ جولائی ۱۹۴۶ء کو شائع ہوا تھا۔ (ا۔ س)

ہندوستان آج کل ایک خاص سیاسی عمل سے گزر رہا ہے۔ حالات کے مطالعے سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ برطانیہ اپنے اختیارات اہل ملک کے حوالے کر دینا اور اقتدار سے الگ ہو جانا چاہتا ہے۔ جدوجہد آزادی کا مقدس سفر استقلال وطن کی منزل پر پہنچنے والا ہے۔ اب وہ وقت دور نہیں جب برٹش حکومت ملک کا اقتدار ملک کے باشندوں کو سپرد کر کے ہمیشہ کے لیے اس ملک سے چلی جائے گی۔

برطانوی وزارتی مشن نے اقتدار کی منتقلی کے لیے اب تک جو باتیں کی ہیں ان میں اگرچہ مختلف جماعتیں شریک رہی ہیں۔ لیکن صاف نظر آتا ہے کہ اصل فریق کانگریس رہی ہے اور اصل معاہدہ کانگریس ہی سے ہے۔ ایک مرکزی اسمبلی یا متحدہ ہندوستان کی تجویز قبول کرنے سے آپ صاف طور پر سمجھ سکتے ہیں کہ آئندہ ہندوستان کی تمام طاقت کانگریس کے قبضے میں آنے والی ہے اور کانگریس ہی مرکزی طاقت بن کر پنڈت جواہر لال نہرو کے بقول 'ہندوستان پر راج کرے گی۔'

اس حالت میں ہندوستان کے دس کروڑ مسلمانوں کی پوزیشن کیا ہوگی؟ اس پر بھی کچھ غور کرنا چاہیے۔ اس لادینی غلبے اور کانگریس کی طاقت میں آنے کے بعد مسلمان اپنا دین

اور مذہب کیسے بچا سکتے ہیں؟ کیا اس پر کسی لیگی یا غیر لیگی مسلمان نے غور کیا ہے؟

آج ہندو قوم پورے طور پر منظم اور مضبوط صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے۔ ان کے پاس مہاتما گاندھی جیسی ہندو دھرم کی جیتی جاگتی ہستی موجود ہے۔ لیکن کیا مسلمانوں کے پاس بھی دین اسلام کا کوئی زندہ وجود ہے؟ ان کے پاس کوئی ایسا سیاسی لیڈر ہے، جس کو دیکھنے سے صدیق اکبرؓ یا فاروق اعظمؓ کی یاد آ جاتے؟ اور جس کی عملی زندگی ہندوستان میں دفاع اسلام کے لیے کار آمد ہو سکے؟ آپ اس سوال پر غور کریں۔ ایک بار نہیں سو دفعہ غور کریں۔ آپ کو نفی کے سوا کوئی اور جواب نہیں ملے گا۔

ایسے نازک حالات میں مسلمانوں کے لیے اس کے سوا کوئی اور چارہ نہیں کہ وہ حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کے پروگرام پر چل کر ہندوستان میں اپنے دین کا دفاع کریں اور اس طرح اپنی ہستی کو قائم رکھ سکیں۔

"آزاد" ۴۴۔ جولائی کی اشاعت میں محترم مسٹر محمد امین خان کھوسو کا حضرت مولانا سندھی کی تعلیمات پر ایک مضمون شائع ہوا ہے جس میں کھوسو صاحب موصوف نے ہندوستان میں دفاع دین کے لیے دو جملوں میں حضرت مولانا کی تعلیم کو بیان کر دیا ہے کہ دین کے لیے دنیا کا تمام ساز و سامان حاصل کریں اور دین کے لیے کانگریس میں شریک ہو جائیں آپ کی زندگی کا کوئی لمحہ ایسا نہیں گزرنا چاہیے، جو دفاع دین کے تصور اور سعی سے خالی ہو۔

محترم محمد امین خان حضرت مولانا سندھی کے ان ساتھیوں اور رفیقوں میں سے ہیں جو ان کے محرم راز تھے۔ مولانا کو ان سے بے پناہ محبت اور الفت تھی۔ اگر محمد امین خان کو حضرت مولانا کے سب تلامذہ اور عقیدت مندوں میں سب سے بلند مقام شمار کیا جائے تو حق ہے۔ انہوں نے حضرت مولانا کی تعلیمات کو پوری طرح اپنے اندر جذب کر لیا ہے۔ موجودہ زمانے میں مولانا کے ارشادات اور ان کی تعلیمات کا اگر انہیں صحیح طور پر شروع کرنے والا سمجھا جائے اور محرم اسرار کہا جائے تو بالکل درست اور بجا ہو گا۔

حضرت مولانا کا یہ رازداں اور محرم اسرار کہتا ہے کہ مولانا کے نزدیک کانگریس میں داخل ہونا، دین کی سیاسی خدمت کے لیے بے حد ضروری ہے۔ مسلمانان سندھ کو وہ سیاست میں کانگریس کا مالک بنانا چاہتے ہیں۔ کانگریس کا مالک بننے کے لیے بڑے تمیز اور عقل کی ضرورت ہے"۔

وہ آگے چل کر فرماتے ہیں:

"مسلمانان سندھ کے لیے عملی پروگرام یہ ہے کہ وہ کانگریس میں داخل ہو جائیں۔ یہ ایک بڑی حکمت عملی ہے۔ مسلمانوں کو کانگریس میں داخل کریں اور انہیں یہ حکمت عملی سکھائیں۔ آپ اگر عبید اللہی پروگرام سمجھنا چاہتے ہیں تو پھر لیگ سے آپ کی دشمنی نہیں ہونی چاہیے "لیگ" لیگ ہے۔ آپ اس کو برا کیوں کہیں؟ آپ اپنا کام کریں"۔

مطلب یہ ہے کہ لیگ جس طرز و صورت میں ہے، اس کو اس کی حالت میں چھوڑ دیا جائے۔ اس سے الجھنے کی ضرورت نہیں، لیکن موجودہ حالات کا ایک ہی تقاضا ہے کہ آج تمام مسلمانان سندھ حضرت مولانا کے دینی تصور کو ذہن میں بٹھاتے ہوئے کانگریس میں شامل ہو جائیں۔ ہر گاؤں میں ایسی کمیٹیاں قائم کریں اور ہزاروں کی تعداد میں مسلمان ممبر بنائے جائیں۔ کیونکہ یہاں کا مسلمان جب تک ہندوستان کی صحیح سیاست میں حصہ نہیں لے گا تب تک وہ ہندوستان میں اپنی سیاسی قوت سے نہ سیاسی مفاد حاصل کر سکے گا نہ دین کے دفاع کا کوئی کام انجام دے سکے گا۔

حضرت مولانا سندھی کی دعوت کے مطابق کانگریس میں شرکت کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ مسلمان کانگریس میں اس کا پچھلا بن کر رہیں اور اپنی حقیقت اور اصولوں کو بھول جائیں۔ حضرت مولانا نے اپنے خطبوں میں بار بار ارشاد فرمایا ہے کہ ہم کانگریس میں اپنی مستقل پارٹی بنانا چاہتے ہیں۔ اسی مستقل پارٹی کی شرح محمد امین خان نے اس طرح

فرمائی ہے کہ ان کانگریس کمیٹیوں میں مرکزی شخصیت حضرت مولانا سندھی کی ہے۔ وہ کانگریس کمیٹیاں بلاواسطہ سندھ ساگر پارٹی کی تابع رہیں گی۔ اس کے علاوہ کانگریس کمیٹیوں کو ہم اپنے ذریعے سے باقاعدہ کرا سکتے ہیں اور ان کا صوبائی کانگریس کمیٹی سے الحاق یا اس سے جوڑنے کا کام ہمارے ذمے ہے۔

پورے یقین اور ایمان کے ساتھ ہماری پختہ رائے یہ ہے کہ موجودہ زمانے میں ہندوستان کے اندر مسلمانوں کے دفاع کے دوسرے سب دروازے بند ہو چکے ہیں۔ ماسوا عبید اللٰہی پروگرام اور عبید اللٰہی اسکیم کے دروازے کے! اس کے ذریعے مسلمان اپنے آپ کو اس ملک کا مالک تصور کر کے۔ اس ملک میں پوری مضبوطی کے ساتھ قائم رہ کر، دین و دنیا کی خدمت کر سکتا ہے اور ہر کام سندھ سے شروع کرنا ہے اور شروع ہو چکا ہے۔

ہمیں یقین ہے کہ رفتہ رفتہ اس کام کا دائرہ تمام ہندوستان تک وسیع ہو جائے گا اور اس راہ میں جو مشکلات حائل ہیں، وہ سب رفع ہو جائیں گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

○ ترجمہ ثناء اللہ سومرو اصلاح و نظر ثانی ڈاکٹر ابو سلمان سندھی

ضمیمہ

ضمیمہ :

سندھ ساگر پارٹی کے اصول و مقاصد

اس کتاب کے متعدد مضامین میں "سندھ ساگر پارٹی" کا ذکر آیا ہے۔ لیکن اس کی تنظیمی نوعیت اور اس کے اغراض و مقاصد کی تفصیل کا پتا نہیں چلتا۔ قارئین کرام کے مطالعے میں یقیناً تشنگی باقی رہ جائے گی، اگر اس پارٹی کا ضروری تعارف نہ کرا دیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے کئی طریقوں میں یہ مناسب سمجھا گیا کہ حضرت مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم کی ایک تحریر شامل کر دی جائے۔ اتفاق سے ہمیں مولانا عزیز اللہ جروار صاحب کی عنایت سے حضرت مولانا سندھی کی ایک غیر مطبوعہ تحریر کا مسودہ مولانا ہی کے قلم سے دستیاب ہو گیا۔ یہ تحریر پہلی بار اس کتاب میں اشاعت کے لیے حوالے کی جا رہی ہے۔ اس کی شمولیت سے نہ صرف پیش نظر مقصد بہ خوبی حاصل ہو جاتا ہے۔ بلکہ یہ فائدہ بھی ہے کہ۔

۱۔ مولانا سندھی مرحوم کا ایک علمی اثر محفوظ ہو جائے گا اور

۲۔ یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ اس نام کی کسی آج کی پارٹی سے مولانا سندھی کی پارٹی الگ، زیادہ بلند خیالات اور وسیع حلقہ اثر کی حامل پارٹی تھی۔

حضرت مولانا سندھی مرحوم نے پارٹی کے اصول و مقاصد اور پروگرام کا یہ مسودہ ۱۴ - نومبر ۱۹۳۸ء کو مکہ مکرمہ میں قیام کے زمانے میں ترتیب دیا تھا۔

(ابو سلمان سندھی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والعاقبہ للمتقین وصلی اللہ علی سیدنا محمد والہ وصحبہ وبارک وسلم، امابعد۔

یہ چند اصول ہیں جو ایک ہندوستانی مسافر مستقبل ہند کے متعلق ارض حرم میں بیٹھ کر تجویز کرتا ہے۔ حسبنا اللہ ونعم الوکیل

(۱) ہماری تمام کوششوں کا مرجع یہ ہے کہ ہم اپنے وطن میں اعلیٰ اصول ترقی پر ایک نیشنل پارٹی قائم کرنے کے لیئے راستہ صاف کریں۔

(الف) اس پارٹی کا نام "سندھ ساگر پارٹی" ہو گا۔

(ب) اس پارٹی کا میدان عمل نارتھ ویسٹرن انڈیا ہے، جس کی مشرقی اور جنوبی حد اس خط سے متعین ہوتی (ہے)، جو جھیل مانسرور سے شروع ہو کر الہ آباد سے گزرتا ہوا نربدا سے جا ملے اور اسی کے متوازی بحر عرب پر ختم ہو۔

تشریح: یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دریاے سندھ مانسرور سے نکلتا ہے اور بحر عرب میں گرتا ہے۔

(۲) اس پارٹی کے میدان عمل کو ہم تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

(الف) پہلا حصہ آج کا صوبہ سندھ ہے، جس کا دارالصدر کراچی (جو تاریخی دیبل کا دوسرا نام ہے) اس پارٹی کا مرکز ہو گا۔

(ب) دوسرا حصہ وہ ممالک ہیں جن کے سرچشموں کا پانی دریاے سندھ میں آتا ہے ہزار سال پہلے یہ سارا علاقہ کشمیر و کابل و غزنی سمیت سندھ کہلاتا تھا جس کا ثبوت عربی تاریخوں میں ملتا ہے۔ ہم لاہور کو اس حصہ کا مرکز مانتے ہیں۔

(ج) تیسرا حصہ وہ متصلہ ممالک ہیں جن کا سندھ ساگر میں شامل رہنا اہم سیاسی مصالح کے اعتبار سے ضروری ہے۔ اس حصہ کا مرکز دہلی ہے۔ دہلی تمام سندھ

ساگر کے لیے انٹرنیشنل مرکز ہو گا۔

تشریح : پارٹی کا سیاسی حلقہ مشرق کی طرف جمنا اور راجستھان پر ختم ہوتا ہے۔ مانسرور نربدا خط دہلی کے لیے اردو کے لسانی۔ حلقے کا تعین کرتا ہے۔

(۳) اس پارٹی کی تشکیل اقتصادی اصول پر ہو گی۔ متوسط درجہ کے ترقی یافتہ انسان کی ضروریات زندگی کے معیار پر اپنے سیاسی حلقہ اثر کے ہر فرد کے لیے اس کی ضروریات مہیا کرنا پارٹی کا اہم مقصد ہے

(الف) پارٹی قوموں کی سیاسی نمائندگی کے لیے ان کی تقسیم صنعتی اقتصادی اصول پر کرے گی۔ مشترک المفاد اصناف کے حلقے علیحدہ علیحدہ بنائے جائیں گے مثلاً

: (۱) سرمایہ دار (۲) کاریگر، مزدور (۳) زمیندار (۴) کاشتکار

(ب) سیاسی نظام ایسا منضبط کر دیا جائے گا کہ ایک حلقہ دوسرے حلقہ پر تعدی نہیں کر سکے گا۔ پارٹی تمام اصناف کے مفاد کی حفاظت کرے گی۔

(۴) سندھ ساگر پارٹی ہر ایک مذہب کو پوری آزادی دیتی ہے اور ہر ایک مذہب کے مقدسات کا احترام کرتی ہے۔

(الف) پارٹی ہر ایک مذہب کی نمائندگی اس مذہب کے اصلاح پسند ترقی کن فرقہ کے لیے تسلیم کرے گی۔

(ب) متصادم رسوم مذاہب کے حدود مقرر کرنے کا حق اس کانفرنس کو حاصل ہو گا۔ جو تسلیم شدہ مذہبی فرقوں کے اشتراک سے منعقد ہو گی اگر وہ کانفرنس فیصلہ نہ کر سکے تو سندھ ساگر پارٹی کی مرکزی جماعت نیشنل کانگریس کا فیصلہ واجب التسلیم ہو گا۔

(۵) سندھ ساگر پارٹی حکیم الہند امام ولی اللہ دہلوی کے ہندوستانی فلسفہ کو اپنا عقلی اساسی اصول قرار دیتی ہے۔ پارٹی کی مرکزی جماعت کی تشکیل اسی ذہنیت کے ممبروں سے ہو گی۔ یعنی مختلف ذہنیات کے ممثلین کو اس کی مرکزی مجلس میں شرکت کا حق نہیں دیا

جائے گا۔

(الف) یہ فلسفہ ہندوستانی ذہنیت کی تدریجی ترقی کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ اس میں بیرونی ہندو فلاسفی کے تمام فوری اصول تسلیم شدہ ہیں اور اس کے متوازی اسلامی دور کے ذہنی ارتقا کی تکمیلی شکل موجود ہے۔ اس میں فلسفہ کے دو مختلف اسکولوں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا پرانا تاریخی تخالف دور کر دیا گیا ہے۔

(ب) اس کے فلسفہ الہیات کی تعلیم ریاضی کی مثالوں سے واضح ہو سکتی ہے جس کا نمونہ اس فلسفہ کے تیسرے شارح مولانا محمد قاسم موسس دارالعلوم دیوبند کی تالیفات میں موجود ہے۔

تشریح: اس فلسفہ کے پہلے شارح امام عبدالعزیز دہلوی اور دوسرے شارح مولانا محمد اسمعیل شہید دہلوی ہیں۔

(ج) اس کا اجتماعی فلسفہ ایسا مکمل ہے کہ انسانی عقل آج تک اس سے آگے نہیں بڑھ سکی۔

(د) اس فلسفہ سے تمام مذاہب عالم کی عقلی تشریح و تطبیق ہو جاتی ہے۔

(۶) اس پارٹی کے آخری فیصلہ کن سیاسی اجتماع کا نام سندھ ساگر نیشنل کانگریس ہو گا۔ اس کے تمام فیصلے پارٹی کے لیے قطعی ہوں گے۔

(الف) اس کانگریس میں شرکت کا حق ہر ایک ممبر کو فقط اس کے اقتصادی صنفی حلقہ کی نمائندگی کے اصول پر حاصل ہو گا۔ کسی مذہبی جماعت کو مذہبی حیثیت سے نمائندگی نہیں دی جائے گی۔

(ب) سندھ ساگر پارٹی آل انڈیا نیشنل کانگریس کو آل انڈیا انٹرنیشنل کانگریس کے درجہ پر مانتی ہے۔

تشریح: پورا ہندوستان ایک براعظم ہے۔ مختلف اقوام و ممالک کا مجموعہ۔ اگر روس کو علیحدہ فرض کیا جائے تو رقبہ اور آبادی میں یورپ سے متقارب

ہے۔ اس لیے کسی آل انڈیا سیاسی مجمع کو نیشنل مجمع ماننا ایک اصطلاحی غلطی ہے۔ پورے ہندوستان کے انٹرنیشنل فیڈریشن میں سندھ ساگر پارٹی کا سیاسی حلقہ اثر اور اس کی نیشنل کانگریس ایک تسلیم شدہ وحدت اور ایک اکائی مانی جائے گی۔

(۷) سندھ ساگر پارٹی کے عمومی حلقہ اثر میں ہر فرد کے لیے اس کی مادری زبان میں لکھنا پڑھنا ضروری ہے۔

(الف) میدان عمل کے پہلے حصہ میں سندھی زبان عربی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے۔ حکومت سندھ کی اس تجویز کو پارٹی تسلیم کرتی ہے اور بالغوں کی تعلیم میں آسانی پیدا کرنے کے لیے اسے منقطع ابجد میں لکھنا تجویز کرتی ہے۔

(ب) رسم الخط کے بارے میں ہندوستانی قوموں کے نزاع وجدال کو ختم کرنے کے لیے پارٹی ہر فرد کے لیے ضروری قرار دیتی ہے کہ ہندی کیرکٹر اور رومن کیرکٹر میں بھی سندھی لکھنا سیکھے۔

(ج) پارٹی اپنے حلقہ اثر کے دوسرے دو حصوں میں بھی مقامی زبان کو تسلیم کرتی ہے اور اسے ان تین رسم الخط میں لکھنا ضروری قرار دیتی ہے۔

تشریح: پنجابی کے لیے ہندی کیریکٹر، گورمکھی اور اردو کے لیے ناگری۔

(۸) پارٹی کے حلقہ اثر عمومی میں ایسی اقوام بستی ہیں، جن کے عظیم الشان تاریخی انٹرنیشنل اجتماع نے اردو جیسی شستہ اور ترقی کن زبان یادگار چھوڑی ہے۔ اس اجتماع میں ہندی، فارسی، ترکی قومیں شریک تھیں۔ اور ہندوستان کے انٹرنیشنل اجتماع کے لیے مشترک زبان بننے کی پوری استعداد رکھتی ہے اسی لیے انگریزی حکومت نے اپنے پہلے دور میں اس (اردو، ہندوستانی) کو شمالی ہند کی بین الاقوامی زبان مان لیا تھا۔ دہلی اور کلکتہ اس کے مرکزی مرکز تھے۔ اس کے بعد دوسرے دور میں دہلی کے عوض لاہور کو مرکز بنایا اور دہلی کی دو یا تین شاخیں پہلے دور میں پیدا ہو چکی تھیں لکھنؤ، رام پور،

حیدر آباد، آخر میں حکومت انگریزی دہلی کی مرکزیت پیدا کر رہی تھی۔ پارٹی ہندوستان کی اس نادر خصوصیت "اردو، ہندوستانی" کی حفاظت اور ترقی ضروری سمجھتی ہے۔

(الف) پارٹی اسے اپنے عمومی حلقہ اثر کے لیے انٹرنیشنل زبان مانتی ہے۔

(ب) پارٹی کے حلقہ اثر کی مقامی زبانیں فقط ابتدائی اور وسطی درجہ تک تعلیم کا ذریعہ بہ مشکل بن سکتی ہیں۔ اس زمانہ میں "اردو، ہندوستانی" بطور زبان کے لازمی ہو گی اور جہاں مقامی زبان کی حد ختم ہوئی، تمام تعلیم اس "اردو، ہندوستانی" کے ذریعے دی جائے گی اور جامعہ ملیہ، دہلی اس طرح کی تعلیم کا مرکز ہو گی۔

(ج) اردو کی ترقی کے لیے پارٹی اپنے تعلیمی مرکزوں میں ان چار زبانوں کی تعلیم جاری رکھے گی: (۱) فارسی (۲) عربی (۳) ناگری (۴) انگریزی۔

(۹) ہند کے دوسرے حصوں سے ملنے کے لیے جہاں اردو بین الاقوامی فائدہ نہیں دے سکتی۔ ان ممالک ہند کے لیے پارٹی انگریزی زبان کو اپنی انٹرنیشنل زبان مانتی ہے۔

(الف) اور اس طرح بیرونی ممالک کے لیے بھی اسے اپنی بین الاقوامی زبان بناتی ہے۔

تشریح: انگریزی زبان تخمیناً دو سو برس سے ہند میں بالتدریج حکومت کر رہی ہے جنوبی ہند کے بعض حصے اسے اپنی زبان کی طرح استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے اسے نیم ہندوستانی زبان کا درجہ دینا انصافاً و مصلحتاً ضروری ہے۔

(ب) پارٹی کے حلقہ اثر میں انگریزی زبان کی تعلیم ہر فرد کے لیے حسب المدارج ضروری ہے۔

تشریح: سندھ ساگر پارٹی اپنے پہلے دور میں مصلحت خارجیہ کے لئے انگریزی کو اول درجہ پر رکھے گی اور اردو، ہندوستانی کو دوسرے درجہ پر۔ اس

کے بعد دوسرے دور میں اردو ہندوستانی کو اول درجے پر رکھے گی اور انگریزی کو دوسرے درجہ پر۔ مگر انگریزی کو اپنے حلقہ اثر سے نہ تو خارج کرے گی۔ نہ اس کی اہمیت کم کرے گی۔

(۱۰) سندھ ساگر پارٹی انڈین نیشنل کانگریس کے اندر ایک مستقل پارٹی ہے۔ اس لیے اس کا نصب العین وہی انڈین نیشنل کانگریس کا نصب العین ہے۔ یعنی پورے ہندوستان کی کامل و مکمل آزادی اور استقلال۔

(الف) سندھ ساگر پارٹی آزادی حاصل کرنے میں اسلامی ممالک کی انفرادی ذمہ داری کو مجموعی ہند کی ذمہ داری پر مقدم مانتی ہے۔

(ب) تکمیل آزادی کے دور میں سلطنت ہند کی مصلحت حربیہ اور مصلحت خارجیہ پر بالتدریج جس قدر ہندوستانی قبضہ ہو گا۔ اس میں بھی پارٹی ممالک ہند کا انفرادی حق پورے ہند کے حق پر مقدم قرار دیتی ہے۔

تشریح: اگر ہند کے جنوبی اور وسطی ممالک تحصیل آزادی میں تساہل برتیں تو نارتھ ویسٹرن انڈیا کو اپنی پیش قدمی کو جاری رکھنا چاہیے۔ پارٹی آنکھوں دیکھی بات کی طرح یقین رکھتی ہے کہ بیرونی انقلاب کی لہریں پہلے اسی حصہ سے ٹکرائیں گی۔ انقلاب اعلان جنگ کی شکل میں ہو یا تحریبی پروپیگنڈا، اس لیے دوسرے حصوں کے پیچھے چلنا اپنی موت کے فیصلے پر دستخط کرنے کے برابر ہے۔ اسی طرح سندھ ساگر پارٹی کے حلقہ اثر کی مصلحت حربیہ اور خارجیہ پہلے سندھ ساگر نیشنل کانگریس کے قبضے میں ہوگی اس کے بعد آل انڈیا نیشنل (یا انٹرنیشنل) کانگریس کے ہاتھ میں۔ کیوں کہ ہم اپنا مستقبل وسطی اور جنوبی ممالک کے فیصلے پر نہیں چھوڑ سکتے۔

(ج) سندھ ساگر پارٹی فیصلہ کرتی ہے کہ کافی زمانے تک ہمیں برٹش کامن ویلتھ کے اندر رہنا ہو گا۔ تاکہ باہمی سمجھوتہ سے حربیہ اور خارجیہ مصلحتوں پر قبضہ

کیا جاسکے۔

(د) سندھ ساگر پارٹی فیصلہ کرتی ہے کہ حربیہ اور خارجیہ پر قبضہ کرنے کے بعد بھی کافی زمانہ تک ہمیں برطانیہ کے ساتھ رہ کر اس کی دوستی سے استفادے کی ضرورت ہوگی۔

(ہ) سندھ ساگر پارٹی مستقل مطالعہ سے اس نتیجہ پر پہنچی ہے کہ ہند کی آزادی پسند اور انقلابی جماعتیں عام نظر میں جس قدر برطانیہ کی محتاج نظر آتی ہیں۔ فی الحقیقت برطانیہ کو اس سے کہیں زیادہ ان ہندوستانی جماعتوں کے اشتراک عمل کی ضرورت ہے۔ اس لیے پارٹی کی نظر میں ناممکن نہیں کہ عدم تشدد کے اصول پر حزم و احتیاط سے عمل کرنے کا نتیجہ استقلال کامل نکل آئے۔ اس احتمال پر پارٹی نے عدم تشدد کا مسلک اپنے سیاسی پروگرام میں داخل کر لیا ہے۔ ہندوستان کے وسطی ممالک کی طرح ہم اسے ایک مذہبی عقیدہ نہیں مانتے۔

حسبی اللہ لا الہ الا اللہ علیہ توکلت و ھو رب العرش العظیم۔ و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

تعلیقات۔۔۔۔۔از ڈاکٹر ابو سلمان

اس مضمون میں بہت سی شخصیات کے اسمائے گرامی آتے ہیں۔ ان میں بعض سندھ کی تاریخی سیاسی شخصیات ہیں۔ ذیل میں ان کے بعض خصائص کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

میاں ظہیر الحق دین پوری:

مولوی غلام محمد دین پوری کے صاحبزادہ محترم اور حضرت مولانا سندھی کے نواسے آج کل خان پور میں مقیم ہیں۔

مولوی عبدالمجید طالب علم:

یہ کنڈ کوٹ (سندھ) کے مولانا عبدالمجید عابد، حضرت سندھی کے آخری دور کے شاگرد ہیں۔ ماشاء اللہ حیات ہیں۔

حکیم شمس الدین:

حیدر آباد (سندھ) کے ماہر و حاذق طبیب تھے۔ نوشہرو فیروز ضلع نواب شاہ سے تعلق تھا۔ سندھ کے مشہور سیاسی رہنما قاضی فضل اللہ کے بڑے بھائی تھے۔ ۱۹۲۰ سے سیاست سے دلچسپی تھی خلافت کمیٹی حیدر آباد کے جنرل سیکرٹری رہے تھے۔

شیخ عبدالمجید سندھی:

(۱۸۸۹ - ۱۹۷۸) ٹھٹھہ (سندھ) کے لیلا رام کے بیٹے، مشہور نومسلم، سندھ کے قابل فخر فرزند شیخ عبدالمجید سندھی کے نام سے مشہور ہوتے۔ خلافت کمیٹی، کانگریس، مسلم لیگ سے وابستہ رہے تھے قیام پاکستان کے بعد مسلم لیگ کو چھوڑ دیا تھا۔ کئی

دوسری پارٹیوں میں کام کیا تھا۔

مولانا قاری محمد طیب قاسمی:

دارالعلوم دیوبند کے مہتمم حافظ محمد احمد کے بیٹے۔ خود بھی مدت العمر مہتمم رہے۔ حافظ قاری اور عالم تھے۔ اور بے مثال خطیب بھی۔ تقسیم ملک کے بعد پاکستان آ گئے تھے لیکن ان کے خاندان ہی کے بعض نیاز مندوں نے یہاں ان کے قدم جمنے نہ دیے۔ حضرت شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی سے ہندوستان واپس بلا لینے کے لیے درخواست کی۔ حضرت نے مولانا ابوالکلام آزاد سے کہہ کر انہیں ہندوستانی پاسپورٹ دلوا دیا اور دوبارہ انہیں دارالعلوم کی مسند اہتمام پر بٹھایا۔ آخر میں انہوں نے حضرت شیخ الاسلام کے اخلاف کے لیے بعض مسائل پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ۱۹۸۳ میں ان کا مولد دیوبند ہی ان کا مدفن بنا۔

خان بہادر حاجی مولا بخش:

ولادت (۱۹۰۵) شکار پور کے مشہور آزاد خیال اور قوم پرور خاندان کے ایک فرد، اللہ بخش سومرو شہید کے چھوٹے بھائی تھے۔ ان کے خاندان نے ملک کی تحریک آزادی سے لے کر آزادی کے بعد تک ملک کی تعمیر و ترقی کے ہر دور میں سیاست میں سرگرم حصہ لیا۔ اور آج بھی اس خاندان کے افراد سندھ اور ملک کی سیاست اور قومی خدمت کے میدان میں سرگرم عمل ہیں۔

حافظ محمد صدیق (بھر چونڈی شریف والے):

(ف ۱۳۰۸ھ بہ عمر ۸۷ برس) راشدی، جیلانی، نقشبندی سلسلے کے مشہور بزرگ۔ بھر چونڈی شریف کی عظیم خانقاہ طریقت کے بانی مبانی سید العارفین حافظ محمد صدیق رحمتہ اللہ علیہ۔

میر ہزار خاں:

انسپکٹر ریلوے پولیس روہڑی ۔ حضرت مولانا سندھی کے ایک عقیدت مند اور ارادت کیش ۔

مولانا عزیز احمد:

ابن شیخ حبیب اللہ ، برادر خورد مولانا احمد علی لاہوری ۔ حضرت سندھی کے شاگرد و جان نثار ، کابل ، روس ، ترکی اور حجاز کی جلا وطنی کے زمانے میں مولانا سندھی کے ساتھ رہے ۔ قرآن میں گہری نظر تھی ۔ حجتہ اللہ البالغہ پڑھاتے تھے ۔ انقلابی افکار و خیالات کے عبید اللٰہی سانچوں میں ڈھلے ہوتے تھے ۔

پیر میاں عبداللہ:

(۱۲۸۳ھ ـــ ۱۳۴۶ھ) ، بانی خانقاہ بھرچونڈی شریف کے بھتیجے اور پہلے سجادہ نشین ۔ آج کل سجادہ نشین پیر عبدالرزاق صاحب ہیں ۔

مولانا میاں غلام محمد دین پوری:

(۱۸۳۵ - ۱۹۳۶) ، ابن سردار حاجی نور محمد خاں ، موضع عالے خان شرقی ضلع جھنگ میں پیدا ہوئے ۔ حضرت سید العارفین حافظ محمد صدیق کے خلیفہ اول خانقاہ طریقت اور مرکز انقلاب دین پور کے بانی ۔ حضرت امام سندھی اپنی بیٹی کو انہی بزرگ کی تولیت میں دے گئے تھے اور فرما گئے تھے کہ بلوغ کے بعد کوئی مناسب رشتہ آئے تو اس کا عقد مسنون کر دیا جائے ۔

مولانا محمد حسن منطقی:

یہ شاید مولانا احمد حسن کان پوری ہیں۔ مدرسہ فیض عام کان پور کے صدر مدرس مشہور عالم دین تھے ندوۃ العلماء کے بانیوں میں ان کا نام بھی آیا ہے۔ اصلاً پنجاب کے رہنے والے تھے۔

مولانا محمود حسن:

(۱۸۵۱ء۔ ۱۹۲۰ء) ، ابن مولانا ذوالفقار علی دیو بندی ، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کے شاگرد رشید اور علم و سیاست میں حضرت کے سچے جانشین ، ولی اللہی مدرسہ فکر کے مستقل امام ، مذہب و سیاست کے جامع حیثیات ، برصغیر ہند پاکستان کی مرکزی انقلابی شخصیت ، خود ایک مستقل سیاسی تحریک کے بانی ، مصنف اور قرآن حکیم کے مشہور مترجم و محشی ، مولانا عبید اللہ سندھی کے محبوب استاد ، سیاسی مربی اور رہنما ، حضرت مرحوم کی سیاسی شخصیت اور خدمات کے اعتراف میں ملت اسلامیہ ہند پاکستان نے انہیں شیخ الہند کا خطاب دے کر اپنی حق شناسی و حق پروری کا ثبوت دیا۔

ڈاکٹر عبد العزیز:

کراچی میں مولانا سندھی کے معالج

مولانا محمد صادق:

(۱۸۷۴ء۔ ۱۹۵۳ء) ابن مولانا عبد اللہ۔ حضرت شیخ الہند کے شاگرد ، جمعیت الانصار دیو بند کے قیام کی کوششوں اور کاموں میں مولانا سندھی کے شریک ، عالم و مصلح اور سماجی و سیاسی خدمت گزار اور رہنما ، مسلمانوں کی اصلاح تعلیم و تربیت اور آزادی وطن کی تمام تحریکوں میں حصہ لیا ، مدرسہ مظہر العلوم (محلہ کھڈا۔ کراچی) کے مہتمم و شیخ الحدیث ، مولانا سندھی کے دوست معتمد اور ان کی تحریکات جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی ،

بیت الحکمت وغیرہ میں شریک و معاون جمعیت علمائے ہند کے قیام کے وقت سے لے کر زندگی کے آخری لموں تک جمعیت علمائے سندھ کے صدر رہے ۔ سندھ میں آزاد خیال اور قوم پرور مسلمانوں کے سر خیل تھے۔

محمد امین خان کھوسو:

(۱۹۱۰ء۔ ۱۹۷۳ء)، ابن سردار حاجی عبدالعزیز خان کھوسو آف جیکب آباد۔ بلوچوں کے کھوسہ قبیلے کے سردار، علی گڑھ کے گریجویٹ ۔ سندھ کے سماجی و سیاسی رہنما، ہاری کمیٹی اور کمیونسٹ پارٹی سندھ سے وابستہ رہے۔ بھرچونڈی شریف کے پیر عبدالرحمن سے بیعت تھے، مولانا عبیداللہ سندھی کے مرید و عاشق، ان کے سیاسی افکار کے والہ و شیدا ۔۔ حضرت امام سندھی کی صحبت نے ان کی زندگی اور افکار و خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا تھا اور وہ اشتراکی انقلابی کے بجائے مسلم انقلابی بن گئے تھے۔ ایک ضمنی انتخاب میں سندھ اسمبلی کے لیے کانگریس کے ٹکٹ پر کامیاب ہوئے تھے۔ وہ اللہ بخش شہید کے قابل اعتماد دوستوں میں سے تھے۔

مولانا عبدالکریم:

حضرت مولانا سندھی کے خاص شاگردوں میں سے اور مولانا سے مکہ مکرمہ میں قرآن حکیم کا ترجمہ پڑھا تھا۔ وہ علامہ موسیٰ جار اللہ کے ساتھیوں میں سے تھے۔

مولانا عبداللہ لغاری:

۱۲۸۸ھ (۲) ۔ ۱۸۷۱ء تا ۱۹۵۸ء) مولانا عبید اللہ سندھی کے ابتدائی دور (دارالرشاد گوٹھ پیر جھنڈا کے زمانے) کے شاگرد اور مدرسہ دارالرشاد کے مدرس ۔ مکہ مکرمہ میں بھی ایک مدت تک قرآن پڑھتے رہے۔ حضرت امام کے امالی تفسیر کے جامع اور "مولانا سندھی کی سرگزشت کابل" کے مولف جامعہ سندھ کے قیام کے بعد ایک

عرصے تک اس کے شعبہ اسلامیات سے قرآنیات کے پروفیسر کی حیثیت سے وابستہ رہے۔

فقیر محمد خان منگریو:

میرپور خاص کے ایک زمیندار اور مولانا سندھی کے عقیدت مند تھے۔

مولانا عبدالقادر:

ابن مولوی خیر محمد خان اصلاً پنجاب کے رہنے والے تھے۔ سندھ کو وطن ثانی بنالیا تھا۔ سانگھڑ میں آباد ہو گئے تھے۔ دارالرشاد پیر جھنڈا میں مولانا احمد علی لاہوری کے شریک درس اور مولانا سندھی کے شاگرد تھے۔ دارالرشاد میں مدرس ہو گئے تھے۔ ۱۹۴۴ء میں وہ اس کے مہتمم تھے۔

خان بہادر غلام محمد خان:

ابن خان بہادر محمد ہاشم وسان سانگھڑ کے زمیندار اور مولانا سندھی کے ارادت مند تھے۔

حکیم مولوی محمد معاذ:

ولادت ۱۸۹۶ء ابن حاجی محمد عارف پیرزادہ تعلقہ سکرنڈ، ضلع نواب شاہ (سندھ) کے رہنے والے تھے۔ طب کی تکمیل دہلی میں اور اسلامیات کی تکمیل دارالعلوم دیوبند میں کی تھی۔ مولانا سندھی سے قرآن کا ترجمہ پڑھا تھا۔ ان کا خاندانی نام محمد پناہ تھا۔ مولانا سندھی نے ان کے والد کی اجازت سے نام تبدیل کر کے محمد معاذ کر دیا تھا۔ اس تبدیلی کے بعد بھی معنی وہی رہے تھے۔ قوم پرور خیالات رکھتے تھے۔ جمعیت علمائے ہند، کانگریس، ہاری تحریک، سندھ متحدہ محاذ سے ان کا تعلق رہا تھا۔ کئی بار جیل بھی گئے تھے۔ حکیم محمد معاذ اپنے زمانے کے ماہر اور حاذق طبیب تھے! نواب شاہ میں مسجد روڈ پر

ان کا مطب تھا، سندھ کا قومی مشروب "تھادل" انہی کی ایجاد ہے جس میں سندھ کے موسم، ان کی کیفیات، طبیعت پر اس کے اثرات نیز اہل سندھ کے ذوق اور ان کے مزاج و طبائع کا خاص طور پر لحاظ رکھا گیا ہے۔

پیر ضیاء الدین شاہ بخاری:

گوٹھ پیر جھنڈا کے مشہور راشدی خاندان کے نامور فرزند۔ پیر ضیاء الدین شاہ پانچویں جھنڈے والے (صاحب العلم الخامس) تھے۔ ان کے والد گرامی مرتبت پیر مولانا حاجی ابو تراب رشد اللہ صاحب العلم الرابع وہ بزرگ تھے، جنہوں نے ۱۳۹۱ھ میں مولانا عبید اللہ سندھی کے ایما پر گوٹھ پیر جھنڈا میں دارالرشاد کے نام سے مدرسہ قائم کیا تھا اور حضرت سندھی کو ان کے ذوق کے مطابق خدمات دینی و سیاسی کی پوری آزادی تمام ضروری سر و سامان مہیا کر دیا تھا۔ ان کے بیٹے پیر ضیاء الدین شاہ راشدی صاحب العلم الخامس نے اپنے دور میں مولانا سندھی کو علمی، تعلیمی اور سیاسی کاموں کے لیے، جن میں بیت الحکمت، جمنا زبدا سندھ ساگر پارٹی کے اسکول، تعلیمی مرکز وغیرہ کے لیے اور محمود نگر کے نام سے شیخ الہند مولانا محمود حسن کی یاد میں اہل علم کی ایک بستی آباد کرنے کے لیے ایک بڑا قطعہ زمین عنایت فرمایا تھا۔ احسان اللہ شاہ راشدی جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ حدیث اور رجال کے ایک عدیم النظیر عالم تھے۔ آپ کے چھوٹے بھائی تھے اور پیر وہب اللہ شاہ جوان کے بعد صاحب العلم السادس کی حیثیت میں سجادہ نشین ہوتے آپ کے صاحبزادے تھے۔ اس خاندان عظیم الشان و رفیع الارکان پر "ہمہ خانہ آفتاب است" کی مثال صادق آتی۔ اس خاندان کے اخلاف بھی علم اور خدمت دین، فی سبیل اللہ ایثار، جہاد علمی و لسانی اور تعاون فی البر والخیرات کی اسی سنت پر قائم ہیں جو ان کے بزرگوں کا خاص امتیاز تھا۔

مولوی شیخ بشیر احمد لدھیانوی:

مولانا احمد علی لاہوری کے شاگرد تھے۔ قرآن حکیم سے خاص شغف تھا۔ حضرت امام سندھی کی وطن واپسی (۱۹۳۹ء) کے بعد وہ مولانا سندھی اور ان کے انقلابی قرآنی افکار سے متاثر ہوتے اور حضرت امام سندھی کے افکار و افادات کی تالیف و تدوین اور اشاعت کا بیڑہ اٹھایا۔ حضرت سندھی کے افادات کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کیا تھا۔ ان میں سے بعض قرآنی سورتوں کی تفسیر میں سات کتابیں نظر سے گزری ہیں ۔ ایک کتاب ارتفاقات معاشیہ کے عنوان سے شائع ہوئی ہے۔ حضرت سندھی کے امالی کا بیشتر ذخیرہ ابھی تک غیر مطبوعہ ہے۔

کتاب الانقلاب:

مولانا دین محمد وفائی نے سورہ مزمل اور سورہ مدثر کی تفسیر کا نام کتاب الانقلاب لکھا ہے لیکن اس کا صحیح نام "قرآنی دستور انقلاب" ہے۔ میرے سامنے اس کا دوسرا ۱۹۴۶ء کا ایڈیشن ہے۔

ڈاکٹر خان:

کراچی میں حضرت امام سندھی کے معالج

ڈاکٹر احمد سعید:

کراچی میں مولانا سندھی کے معالج جو ازراہ عقیدت خود مولانا کو دیکھنے تشریف لاتے تھے۔

ڈاکٹر ہیمن داس:

کانگریسی رہنما، سر غلام حسین ہدایت اللہ کی وزارت (۱۹۴۲ء تا ۱۹۴۵ء) میں صحت ، صنعت اور شہری دفاع کے وزیر تھے۔ وہ مشہور ڈاکٹر بھی تھے۔ کراچی میں پریکٹس کرتے تھے۔ پورا نام ڈاکٹر ہیمن داس روپ چند واڈوانی تھا۔ روپ چند ان کے والد اور

واڈوانی ان کی برادری یا قبیلہ تھا۔

جی۔ایم۔سید:

(غلام مصطفیٰ شاہ) محمد عثمان ڈیپلائی نے جیئیم بہ معنی "سدا سلامت رہیں" سے خوب صنعت پیدا کی ہے۔ صوفیانہ مزاج کی شخصیت ہیں، کسی کی مخالف نہیں لیکن انہوں نے اپنی سیاسی سرگرمیوں اور خدمات کا میدان سندھ کو بنایا ہے، وطن کے شیدائی، جدید سندھ کے معمار، سندھی تہذیب کے نمائندہ، سندھی زبان کے محسن، سندھ کی جدید سیاسی تاریخ کے دیدہ ور مورخ، سیاسی سوانح نگار، ان کی تصانیف سندھی زبان وادب کا بیش قیمت سرمایہ ہیں۔ ۱۹۰۴ء میں اپنے آبائی گاؤں "سن" تعلقہ کوٹری ضلع دادو (سندھ) میں پیدا ہوئے۔ تحریک خلافت (۱۹۲۰ء) سے سیاسی زندگی کا آغاز کیا۔ اس وقت سے لے کر جیئے سندھ تحریک تک کانگریس، لیگ اور دوسری متعدد جماعتوں اور تحریکوں میں حصہ لیا۔ اب وہ اپنی ذات سے خود ایک علمی، تہذیبی اور سیاسی تحریک ہیں۔ سید صاحب کو مولانا سندھی سے بہت عقیدت ہے۔

خان بہادر میر غلام علی تالپور:

وفات ۱۹۶۴ء میر بندہ علی تالپور نامور باپ کے نامور بیٹے تھے۔ ان کا تعلق سندھ کے آخری حکمران میروں کے خاندان سے تھا۔ انقلاب ۱۹۵۷ء کے بعد ایک عرصہ خاموش زندگی گزاری۔ اس صدی کی تیسری دھائی سے سیاست میں حصہ لینا شروع کیا۔ ۱۹۳۶ء کے بعد وہ سندھ کی سیاست پر چھا گئے۔ ان کے خاندان کے بیک وقت چار چار افراد سندھ اسمبلی کے رکن ہوتے۔ خاندان کے افراد اپنے سیاسی کیریکٹر کے لیے ہمیشہ نیک نام رہے۔ اس خاندان کے متعدد افراد آج بھی قومی اور وطنی سیاست میں پیش پیش ہیں۔ میر غلام علی تالپور مولانا سندھی سے عقیدت رکھتے تھے۔

عبدالمجید عباس:

چیف آفیسر حیدرآباد مولانا سندھی کے آخری سفر حیدرآباد تا گوٹھ پیر جھنڈا میں

آپ کے ساتھ تھے۔

مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی:

لاڑکانہ (سندھ) کے ایک موضع "رتیں جوگوٹھ" سے آبائی تعلق تھا۔ اب حیدر آباد میں مستقل رہائش ہے۔ علوم اسلامی اور معارف ولی اللہی پر کامل دسترس رکھتے ہیں۔ سندھ کے مختلف مدارس میں تحصیل علم کے بعد دارالعلوم دیوبند تشریف لے گئے۔ شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی سے تلمذ کا شرف حاصل ہے۔ فراغت کے بعد سندھ میں شہداد کوٹ، گوردپھوڑ، کراچی کے متعدد عربی دینی مدارس میں مدرس اور صدر مدرس و شیخ الحدیث رہے۔ پھر یہ سندھ ایجوکیشن سروس میں شامل ہو گئے اور عرصہ تک سندھ مسلم کالج کراچی میں اسلامیات کے پروفیسر رہے۔ شاہ ولی اللہ اکیڈمی کے قیام کے بعد ولی اللہی علوم و معارف کے درس و تدریس اور تالیف و تدوین کے لیے اپنے تئیں وقف کر دیا۔ یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ اب مولانا اکیڈمی کے ڈائریکٹر اور ماہنامہ الرحیم (سندھی) اور الولی (اردو) کے ایڈیٹر ہیں۔ مولانا سندھی مرحوم کے وطن واپسی آنے (۱۹۳۹) کے بعد حضرت سے علوم قرآن و حدیث میں تلمذ اختیار کیا اور زندگی کے آخری لمحوں تک استفادے کا سلسلہ جاری رہا۔ وہ سندھ یونیورسٹی میں وزیٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے بھی کام کر چکے ہیں۔ رویت ہلال کمیٹی کے چیئرمین، سندھی ادبی بورڈ کے صدر بھی چند سال تک رہے ہیں۔ مولانا قاسمی کی ذات گرامی منتخبات روزگار میں سے ہے۔ اس وقت ان کی عمر ۸۰ کے لگ بھگ ہے۔ اس کے باوجود کہ کمزور ہو گئے ہیں لیکن الحمد اللہ ان کا سارا وقت مطالعہ و درس اور تصنیف و تالیف و تدوین کے کاموں میں بسر ہوتا ہے۔ مولانا عبید اللہ سندھی اکیڈمی اور مولانا عبید اللہ سندھی نیشنل کمیٹی پاکستان کے سرپرست ہیں۔

مولانا عزیز اللہ جروار:

مولانا موصوف سندھ کے ایک بلوچ قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ شہداد کوٹ ان کا آبائی قصبہ تھا۔ یہ ترک وطن کر کے سکھر کے ضلع میں پنوں عاقل کے قریب، پیرحسن

کے بالمقابل "عزیز آباد" کے نام سے اپنا گاؤں آباد کیا۔ اسی علاقے میں ان کی زمینیں ہیں ۔ مولانا سندھی کے آخری دور کے تلامذہ و مستفیضین میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ ہند پاکستان کے رہنماؤں میں مولانا حسرت موہانی سے ان کی زندگی ملتی جلتی ہے۔ مولانا سندھی کے علوم و افکار کے عاشق ہیں۔ حضرت امام کے آخری دور میں انہیں حضرت کی خدمت کی سعادت بھی حاصل ہوئی۔ مولانا سندھی کے تمام عقیدت مندوں سے ان کے ذاتی روابط ہیں اور ان کو نبھانے کے لیے اکثر سیر و گردش میں رہتے ہیں۔ مولانا عبید اللہ سندھی اکیڈمی اور مولانا عبید اللہ سندھی نیشنل کمیٹی پاکستان کے سرگرم رکن ہیں۔

پروفیسر محمد سرور:

(۱۹۰۶ء۔ ۱۹۸۳ء)۔ گجرات (پنجاب) کے ایک گاؤں میں پیدا ہوئے ۔ میٹرک گجرات سے اور گریجویشن جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی سے کیا ۔ جامعہ ازہر (مصر) سے عربی علوم و ادبیات میں اعلیٰ ڈگری حاصل کی۔ تین سال کے بعد واپسی پر جامعہ ملیہ دہلی میں استاد مقرر ہوئے ۔ ۱۹۳۸ میں مولانا سندھی نے ڈاکٹر ذاکر حسین کو کسی پڑھے لکھے مستعد نوجوان کو ان کے پاس بھیج دینے کے لیے لکھا تو قرعہ فال محمد سرور کے نام نکلا ۔ سرور صاحب حجاز تشریف لے گئے، مولانا سندھی سے ملے، حج کیا اور مولانا سندھی وطن لوٹے تو وہ بھی واپس آ گئے ۔ اس وقت سے لے کر آخر وقت تک انہیں مولانا سے استفادے کے مواقع برابر ملتے رہے اور وہ افکار عبید اللہی کے موتیوں سے اپنا دامن بھرتے رہے۔ اردو زبان میں مولانا سندھی کے وہ سب سے بڑے شارح اور ترجمان ہیں۔ انہوں نے مولانا سندھی کے افکار کو پوری ذمہ داری کے ساتھ تالیف کیا ہے۔ اس میں اسلوب تحریر اور انداز تالیف ان کا اپنا ہے۔ اگر کہیں ان سے مولانا سندھی کے افکار افادات کی تالیف و ترجمانی میں کوتاہی ہوئی ہو تب بھی ان کا کام بہت وقیع اور لائق تحسین ہے۔ انہوں نے مولانا سندھی کے افکار و افادات و تعلیمات اور خطبات و مقالات ترتیب و تدوین میں کئی کام انجام دیے ہیں، شاہ ولی اللہ، جماعت اسلامی، مولانا محمد علی

پر کتابیں مرتب کی ہیں ۔ پنجاب و سرحد کے کئی اخبارات سے تعلق رہا تھا۔ شاہ ولی اللہ اکیڈمی ۔ حیدر آباد (سندھ) کے اردو ماہنامہ "الرحیم" کے ایڈیٹر رہے ۔ بعدہ فکر و نظر کراچی و اسلام آباد، المعارف لاہور، الزکوۃ اسلام آباد کے ایڈیٹر ہو گئے تھے ۔ سرور صاحب بہت با اخلاق، وضع دار، ملنسار اور بامروت انسان تھے ۔ مولانا سندھی کے وہ بہت معتقد اور ان کے افکار کی بلندی اور جامعیت کے قائل تھے ۔

مولوی عبدالواحد سندھی دہلوی :

(۰۰۰۰ ۔ ۱۹۸۵ء) ۔ ان کا وطن مالوف سندھ تھا ۔ ابتدائی تعلیم کے بعد دہلی چلے گئے تھے ۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ سے گریجویشن کیا تھا ۔ پھر جامعہ ہی سے تعلق پیدا کر لیا تھا بچوں کی صحافت اور ادب سے ان کا خاص تعلق تھا ۔ تقسیم ملک کے بعد پاکستان آ گئے تھے اور کراچی میں رہائش اختیار کر لی تھی ۔ حکومت سندھ کے ماہنامہ نئی زندگی کراچی کے ایڈیٹر بنا دیے گئے تھے ۔ اگرچہ بچوں کا ادب ان کا خاص میدان تھا، لیکن انہوں نے بڑوں کے لیے بھی علمی تعلیمی، تاریخی موضوعات پر بہت لکھا ۔ مولانا سندھی وطن لوٹے اور جامعہ ملیہ دہلی تشریف لے گئے، تو ان سے پہلی ملاقات ہوئی ۔ وہ ان کی انقلابی شخصیت اور دعوت و عزیمت کے بہت قائل تھے ۔ مولانا سے انہیں بہت محبت اور عقیدت تھی ۔ بہت بااخلاق اور مرنجان مرنج قسم کے اور محبت کرنے والے اور منکسر المزاج انسان تھے ۔

پیر علی محمد راشدی :

(۱۹۰۵ء ۔ ۱۹۸۷ء) ابن پیر حامد شاہ راشدی ۔ ضلع لاڑکانہ کے گوٹھ بہمن میں پیدا ہوئے ۔ ان کا تعلق سندھ کے مشہور راشدی خاندان کی ایک شاخ سے ہے ۔ وہ اردو اور سندھی کے مصنف، کالم نگار اور بلند پایہ صحافی تھے ۔ سیاست کے میدان میں قدم رکھا اور صوبائی اسمبلی کی رکنیت سے وزارت اور سفارت تک مناصب پر فائز رہے ۔ وہ

۱۹۴۰ میں مسلم لیگ کی فارن کمیٹی کے تحت قائم ہونے والی سب کمیٹی کے سیکرٹری تھے جس نے پاکستان اسکیم تیار کی تھی۔ وہ اولاً قوم پرور مسلمانوں کے نقطہ۔ نظر سے اتفاق رکھتے تھے اور محمد امین خان کھوسو کانگریسی امیدوار کی سندھ اسمبلی کی رکنیت کے انتخاب میں پر زور حمایت کی تھی، پھر لیگی ہو گئے اور ۱۹۳۸ء میں سندھ لیگ کے اجلاس میں تقسیم ملک کی قرار داد اور ۱۹۴۰ء میں پاکستان کی اسکیم کی تیاری کے لیے زبردست جدوجہد کی ۱۹۴۴ کے بعد انہوں نے دوبارہ کانگریسی نقطہ نظر اختیار کر لیا تھا اور پورے جوش کے ساتھ اس کے لیے کام کیا۔ پیر علی محمد نہایت ذہین، غیر معمولی قابلیت اور اعلیٰ دماغی صلاحیتوں کے مالک شخص تھے۔ مولانا سندھی مرحوم کی ذہانت اور ان کے عزائم بلند اور پختہ کریکٹر کے معترف تھے۔ انہوں نے اپنی خود نوشت "احی جہخن احی شینھن" میں حضرت امام سندھی کے بارے میں اپنے خیالات اور تاثرات کا اظہار کیا ہے۔ اب یہ مفصل بیان اس خود نوشت سے اخذ کر کے "امام انقلاب مولانا عبید اللہ سندھی" کے نام سے ایک مستقل کتاب کی شکل میں چھاپ دیا گیا ہے۔

داغ دہلوی :

(۱۸۳۱ء۔۱۹۰۵ء)۔ مرزا خان داغ دہلوی نام اور نواب شمس الدین خان والی فیروز پور جھرکہ میوات) کے بیٹے تھے۔ اردو شاعری کے نامور اساتذہ میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ جس شعر کا ایک مصرع اس مضمون میں نقل ہوا ہے، وہ مکمل شعر یہ ہے:

تصویر یار اپنی جبیں پر بنائیں گے
بگڑا ہوا ہم اپنا مقدر بنائیں گے

اس غزل کا مطلع یہ ہے:

ہم تیرے کام اے دل مضطر بنائیں گے
اب کے بگڑ گئے تو مکرر بنائیں گے

۲۷ شعروں کی یہ غزل ہے۔ اس کا مقطع یہ ہے۔:

ہر وقت داغ کا یہی تکیہ کلام ہے
میرے حضور مجھ کو تونگر بنائیں گے

مولانا احمد علی لاہوری :

(۱۸۸۶ء۔ ۱۹۶۲ء)۔ ابن شیخ حبیب اللہ مولود منشائے طفولیت قصبہ جلال ضلع گوجرانوالہ ۔ مولانا سندھی کے دارالرشاد کے زمانے کے شاگرد تھے۔ نظارۃ المعارف القرآنیہ (دہلی) کے استاد اور مولانا سندھی کی ہجرت کابل کے بعد اس کے ناظم ہوتے۔ وہ ریشمی خطوط سازش کیس کے ماخوذین میں سے تھے۔ دعوت رجوع الی القرآن کے داعی، قرآن حکیم کے مدرس و مترجم، توحید و سنت کے مبلغ، عالم باعمل، مصلح قومی، تقسیم ملک سے قبل جمعیت علمائے ہند کی صوبائی شاخ پنجاب کے صدر تھے، قیام پاکستان کے بعد جمعیت علمائے اسلام (پاکستان) کے صدر اور یکے از ماخوذین تحریک ختم نبوت تھے۔ حضرت امام سندھی سے ایک خاص اور اہم رشتہ یہ تھا کہ مولانا احمد علی کے والد گرامی شیخ حبیب اللہ کے انتقال کے بعد مرحوم کی بیوہ سے مولانا سندھی نے نکاح کر لیا تھا اور مولانا سندھی کی بڑی صاحبزادی مولانا لاہوری کے حبالہ عقد میں آئی تھیں۔

حضرت امام سندھی نے وطن واپسی (۱۹۳۹ء) کے بعد مولانا لاہوری کو قرآن حکیم کے درس و تعلیم میں اپنی نسبت تلمذ کے حوالے سے آزاد کر دیا تھا۔ حضرت سندھی کا خیال تھا کہ انہوں نے رجعت پسند علماء سے متاثر ہو کر قرآن حکیم کے انقلابی انداز فکر و تعلیم کو ترک کر دیا ہے۔ حضرت لاہوری نے گزشتہ ربع صدی سے زیادہ عرصہ ایک خاص گرد و پیش میں بسر کیا تھا اور ایک خاص ذوق و طبقہ کے علماء میں ایک مخصوص اسلوب درس قرآن اختیار کر لیا تھا۔

قرآن حکیم کے درس و مطالعہ، دعوت و تبلیغ اور انداز فکر و تدبر میں دونوں بزرگوں کے راستے الگ الگ ہو گئے تھے۔ علماء حق نے قرآن حکیم کی خدمات کے اعتراف میں مولانا لاہوری کو شیخ التفسیر کے لقب سے ملقب کیا اور حضرت امام سندھی تفسیر میں اپنے خاص انداز و طرز کی بناء پر ایک خاص دبستان فکر کے بانی قرار پائے۔

مولانا عبید اللہ سندھی

کے انقلابی منصوبے

ڈاکٹر ابو سلمان سندھی

مولانا عبید اللہ سندھی
کے انقلابی منصوبے

مولانا عبید اللہ سندھی
کے انقلابی منصوبے

ڈاکٹر ابو سلمان سندھی

المحمود اکیڈمی

عزیز مارکیٹ ، اُردو بازار ، لاہور

اہتمام ——— محمد ادریس اعوان
ناشر ——— المحمود اکیڈمی عزیز مارکیٹ
اردو بازار لاہور
پرنٹرز ——— افضل شریف پریس
سن اشاعت ——— 1995ء
تعداد ——— 500
قیمت ——— 80 روپے

بیاد

امام انقلاب

مولانا عبید اللہ سندھی

(۱۸۷۲ء - ۱۹۴۴ء)

بموقعہ

پچاس سالہ یوم وفات

۲۲ - اگست ۱۹۹۴ء

مولانا عبید اللہ سندھی نیشنل کمیٹی
پاکستان

فہرست

حصہ اول

حصہ دوم

پیش لفظ

امام انقلاب مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم کا جو منصوبہ یہاں پیش کیا جارہا ہے وہ انہوں نے ۱۹۲۴ء میں ترکی سے شائع کیا تھا۔ اس کی تیاری میں ظفر حسن ایبک ان کے شریک تھے۔ یہ منصوبہ ہندوستان بھیجا گیا تھا لیکن برٹش حکومت نے اسے ضبط کر لیا تھا اور ملک میں اس کے داخلے پر پابندی لگادی تھی۔ اس کے باوجود مولانا حسرت موہانی، مولانا ظفر علی خاں، پنڈت جواہر لال نہرو کی نظر سے یہ منصوبہ گزرا تھا اور ان کا ردعمل بھی سامنے آیا تھا۔ مولانا سندھی اس سے مطمئن تھے۔

ہندوستان میں فرقہ وارانہ یا ہندو مسلم مسئلہ بہت بڑا اور اہم مسئلہ تھا جس کے حل یا عدم حل یا طریقہ حل کے ملک کے مستقبل پر گہرے اثرات پڑنے والے تھے اور پڑے ہیں۔ ان مسائل پر سوچنے والوں کے کئی گروہ تھے۔

۱۔ ایک وہ گروہ تھا جو فرقہ وارانہ اور ہندو مسلم اختلاف کو تسلیم ہی نہ کرتا تھا۔ اس کے نزدیک فرقہ وارانہ کوئی مسئلہ ہی نہ تھا۔ اس کے خیال میں انگریزوں کے ایما پر مسلمانوں کا یہ محض شور و شوغا تھا اور ملک کی آزادی کی راہ میں محض رکاوٹ کھڑی کر دینا ان کا منصوبہ تھا۔ ان کے اختلاف کی کوئی واقعی اصل و حقیقت نہ تھی۔ اس لیے مسلمانوں کا اختلاف ہر طرح نظر انداز کر دیے جانے کے قابل تھا۔

وہ یہ سمجھتے تھے کہ جس روز مسلمان حجاز کے مرکز اسلام اور مہبط وحی سے اپنا رشتہ

توڑلیں گے اور وہ یہ بھول جائیں گے کہ ان کے معتقدات، مذہب، تہذیب کا سرچشمہ اور تاریخ کا رشتہ ہندوستان کے باہر کسی ملک سے ہے یا کسی دوسرے ملک کی کسی قوم سے کوئی فکری و اعتقادی اور تہذیبی رشتہ ہے اور وہ اپنے تئیں اول و آخر ہندوستانی اور صرف ہندوستانی سمجھنے لگیں گے تو تمام اختلافات خود بہ خود مٹ جائیں گے۔ اس گروہ میں اکثر ہندو فرقہ پرست جماعتیں شامل تھیں اور کانگریس میں شامل ایک طبقے کا بھی یہی خیال تھا۔

۲۔ دوسرا گروہ وہ تھا جو ان اختلافات کو صرف عقائد و مذہب اور تہذیبی مسائل کے دائرے میں محدود سمجھتا تھا اور دوسرے تمام سیاسی، معاشی، اقتصادی عوامل کو نظرانداز کر دیتا تھا۔ یہ گروہ سمجھتا تھا کہ اس کے نظریے کے مطابق جس روز ملک کی تقسیم عمل میں آئی، تمام مسائل یک لخت طے پا جائیں گے۔ یہ بسم اللہ کے گنبد میں رہنے والے حضرات اور عام طور پر مسلم لیگی تھے۔

۳۔ ایک گروہ ایسا بھی تھا جس نے تمام اختلافات کی جڑ معاشی نظام کی خرابی اور جاگیردارانہ و سرمایہ دارانہ نظام میں دریافت کی تھی۔ آج پاکستان میں جو لوگ پاکستان کے قیام کے اسباب و محرکات صرف معاشی قرار دیتے ہیں۔ یہ اسی گروہ کے باقیات ہیں۔ یہ عام طور پر وہ لوگ تھے جو اپنے تئیں ترقی پسند کہلانے پر فخر کرتے تھے اور مذہب کی ضرورت ہی کے عام طور پر قائل نہ تھے۔ ان کا تہذیب کا تصور بھی سب سے الگ تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ سب انتہا پسندانہ نظریات تھے اور ہر دائرہ فکر میں بعض بہت اہم مسائل کو نظرانداز کر دیا جاتا تھا۔ اس میں اعتدال و توازن اور جامعیت کے حامل نقطۂ نظر صرف مولانا عبید اللہ سندھی اور مولانا ابوالکلام آزاد کے ہیں۔ وہ اختلافات کے ہر سیاسی، مذہبی، تہذیبی، معاشی سبب اور محرک کو اس کی قرار واقعی جگہ دے کر اختلافات کا حل تلاش کرتے ہیں۔

اس مسئلے کے حل کے لیے مولانا عبید اللہ سندھی نے جو منصوبہ پیش کیا تھا اس منصوبے کی اشاعت سے پہلے اور بعد میں سیاست دانوں، اہل علم، اصحاب فکر و دانش، سرکاری اور غیر سرکاری حلقوں اور مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کی طرف سے متعدد نہیں بہت سے حل اور اسکیمیں پیش کی گئی تھیں۔ لیکن ان میں سے بیشتر ناقص اور پیش کرنے والوں کی کم فہمی اور عدم بصیرت پر مبنی تھیں۔ اس لیے شمار میں آ جانے کے باوجود وہ اہل علم اور ارباب تدبر و بصیرت کی توجہ حاصل نہیں کر سکیں۔

ہندوستان کے فرقہ وارانہ اور سیاسی مسئلے کے حل کے لیے جو تجاویز پیش کی گئی تھیں۔ ان کا تجزیہ کیا جائے تو انہیں دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

- پہلی قسم ان تجاویز کی تھی، جن میں کسی نہ کسی طور پر برصغیر کے اتحاد کو برقرار رکھا گیا تھا۔
- دوسری قسم ان تجاویز کی تھی، جن میں برصغیر کی دو اکثریتوں ۔۔۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے ملک کی تقسیم کا مشورہ دیا گیا تھا۔

اگر نوع کے اعتبار سے مولانا سندھی کی اسکیم کو دیکھا جائے تو اس میں ملک کے اتحاد کو برقرار رکھا گیا تھا، لیکن تقسیم کی اسکیموں میں جو تحفظات اور فوائد تھے وہ اس میں زیادہ مؤثر طور پر موجود تھے۔ تقسیم کی تمام اسکیموں میں مولانا سندھی کی اسکیم سب سے زیادہ جامع تھی اور اس میں نہ صرف ملک کی دو اکثریتوں کے چھوٹے سے چھوٹے مسئلے کو نظر انداز نہیں کیا گیا تھا بلکہ ملک کی چھوٹی سے چھوٹی اقلیت کے مسائل کا حل اور اس کے اطمینان کا سرو سامان کیا گیا تھا۔

- اس میں فرقہ وارانہ مسائل، جس میں مذہبی، لسانی، تہذیبی، قومی مسائل تھے۔
- طبقہ وارانہ مسائل مثلاً کسان، مزدور، تاجر، ملازم پیشہ کے مسائل۔
- علاقائی مسائل، جس میں صوبوں، علاقوں اور ریاستوں کے سیاسی اور علاقائی تہذیبوں، زبانوں اور ان کے خصائص و امتیازات کے تحفظ و بقا اور ترقی کے

مسائل۔

- مرکز اور صوبوں کے باہمی تعلقات و روابط، تعاون، دائرہ عمل کی تقسیم، حقوق کے تعین اور ان کے تحفظ کے مسائل شامل تھے۔
- اس کے علاوہ مذہب، زبان، تہذیب، معاش، روزگار، تعلیم، صحت وغیرہ کے عام مسائل جنہیں حل کرنا ہر ملک کی حکومت کے اہم فرائض ہوتے ہیں، شامل تھے۔
- برصغیر کے خاص جغرافیائی حالات اور مختلف صوبوں، علاقوں اور ریاستوں میں مختلف اقوام کی کم و بیش آبادی، مذاہب کی کثرت، افکار و عقائد کے اختلافات نے زندگی کے ہر شعبے میں مسائل کے حل میں جو پیچیدگیاں پیدا کر دی تھیں اور پورے ملک کے لیے ایک تعلیمی و عدالتی نظام کے قیام و نفاذ کی راہ کی مشکلات، مذہبی اور فرقہ وارانہ تعلیم کے مسائل، تہذیبوں اور ثقافتوں کے تحفظات وغیرہ کے بے شمار مسائل تھے۔

مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم نے اپنی اسکیم میں ان تمام مسائل کا سنجیدہ و حقیقت پسندانہ جائزہ لیا تھا اور نہ صرف ملک کے ہمہ قسم کے اور تمام چھوٹے بڑے مسائل کا حل پیش کیا تھا بلکہ ہندوؤں، مسلمانوں، سکھوں وغیرہ کے قومی خصائص و امتیازات نے ان میں ایک دوسرے سے برتر ہونے اور تفوق کے جذبات و احساسات اور عصبیتوں کو جو پختہ کر دیا تھا اسکیم میں ان جذبات و احساسات تک کا لحاظ رکھا گیا تھا۔

آج ہم یہ بات بالیقین نہیں کہہ سکتے کہ اگر یہی اسکیم برصغیر کے سیاسی مسئلے کے حل کے طور پر اختیار کر لی جاتی تو اس کی عملی حیثیت اور قیمت کیا ہوتی اور اس سے ملک کے مسائل کس حد تک حل ہوتے؟ لیکن جب ہم ایک اسکیم کے عمل میں آنے کے بعد برصغیر پاک و ہند میں مسائل کا ہجوم اور ان کی پیچیدگیاں دیکھتے ہیں تو خیال ہوتا ہے کہ شاید اس اسکیم ہی میں نقص تھا اور اس کے بنانے والوں کو شاید ملک کے سیاسی

اور فرقہ وارانہ مسائل اور ان کے تمام پہلوؤں اور آئندہ پیش آنے والے حالات و مسائل کا کامل شعور ہی نہ تھا۔ اس کے ساتھ مولانا سندھی کی اسکیم کی جامعیت اس کی منطق اور استدلال کی قوت دل کو اپنی طرف متوجہ کر لیتی ہے اور اس کی معنویت ذہن پر نقش ہو جاتی ہے۔

یہاں تک لکھ چکا تھا کہ خیال آیا، حضرت مولانا سندھی کی اسکیم کا کسی ایسی ہی مکمل اسکیم سے موازنہ کرنا چاہیے نہ کہ محض ایک تصور اور صرف ایک قرار داد سے۔ مولانا سندھی کی اسکیم ایک جامع الاطراف اسکیم تھی۔ اس کے مقابلے میں ایسی کوئی اسکیم تھی ہی نہیں۔

۱۔ علامہ اقبال مرحوم نے دسمبر ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے خطبہ الہ آباد میں جو کچھ کہا تھا وہ ایک تصور سے زیادہ نہ تھا۔ پھر یہ کہ اس کی تعبیر پر بھی تمام اصحاب فکر و دانش متفق نہ تھے۔ پھر جو کچھ تھا ۱۹۳۴ء تک پہنچتے پہنچتے خود علامہ مرحوم نے اس کے اس مفہوم سے بریت کی اظہار کر دیا تھا جو اس وقت لیا جانے لگا تھا۔

۲۔ مسلم لیگ کی قرار داد لاہور (مارچ ۱۹۴۰ء) جسے بعد میں قرار داد پاکستان کا نام دیا گیا ہے وہ ایک قرار داد اور کسی اسکیم کی خوبیوں کی تمام تفصیلات سے عاری ہے۔ اس کے متن کا ایک جملہ ابھی تک معرض بحث میں رہا ہے اس کے متن کے بعض دوسرے نقائص اور ان سے پیدا ہونے والی بعض خرابیوں کی نشان دہی بھی کی گئی ہے۔ حتیٰ کہ یہ بحث بھی ہو چکی ہے کہ آیا واقعی وہ کوئی سنجیدہ سیاسی قرار داد تھی یا بارگینگ کے لیے پھینکا جانے والا محض ایک پتہ تھا جو مسلم لیگ کے گلے میں ہڈی بن کر اٹک گیا تھا۔

اس لیے حضرت علامہ اقبال کے تصور اور مسلم لیگ کی مجمل و ناقص قرار داد سے مولانا سندھی کی جامع اسکیم سے موازنہ ہی اصولاً غلط ہے۔

مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم نے ۱۹۲۴ میں ترکی سے جو اسکیم شائع کی تھی، بلاشبہ

وہ بہت جامع ہے لیکن وہ مولانا کے نظام افکار سیاسی یا ملک کے آئندہ سیاسی انتظامی ڈھانچے کا فقط ایک عمدہ نمونہ ہے اور کسی ملک کی تعمیر و ترقی، فلاح و بہبود، انتظام و انصرام، تعلیم و تربیت، امن و امان اور دفاع ملک و قوم کے تمام کام مجرد ایک سیاسی انتظامی ڈھانچے کے بن جانے سے پایہ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتے۔ اس کے لیے متعدد اسکیموں، منصوبوں، تنظیموں، مختلف قسم کے اداروں کی تشکیل ان کے نصب العین کے تعین، لائحہ عمل کی تیاری اور بہترین نتائج کے حصول کے لیے منظم پروگرام بنانے کی ضرورت ہوتی ہے اور برصغیر ہند پاکستان جیسی کثیر المذاہب والاقوام سرزمین میں یہ مسائل اور زیادہ پیچیدہ شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

مولانا سندھی مرحوم کی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے نہ صرف ملک کے سیاسی نظام اور دستوری مسائل کے بارے میں ایک جامع اسکیم پیش کی بلکہ دوسرے ہمہ قسم کے مسائل اور ان کے تمام پہلوؤں پر نظر ڈالی اور ہر ضرورت کے بارے میں کوئی تنظیم کوئی پارٹی یا کوئی ادارہ تشکیل دے کر اس کے مقاصد اور لائحہ عمل سے لے کر قواعد و ضوابط تک بنا کر ملک و قوم کے لیے رہنمائی مہیا کر دی ہے۔ ان کے کل ہند سرور اجی پروگرام اور دوسری اسکیموں اور تنظیموں پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو یہ سب ہمیں ایک بہت بڑے سیاسی نظام فکر سے مربوط معلوم ہوتی ہیں۔

تعجب اور حیرت اس بات پر ہوتی ہے کہ یہ سب اسکیمیں اور تنظیمیں مولانا سندھی کے اعلیٰ دماغ کی تخلیق اور ان کے نکتہ رس ذہن کی پیداوار تھیں۔ یہ ان کی ذہانت اور فطانت کے ثبوت ہیں جن کا مطالعہ ہمارے فکر کو مہمیز دیتا اور ہمیں سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے۔ ہمارے سامنے مختلف پارٹیوں، کئی مشنوں، کئی کمیٹیوں اور جماعتوں، اہل تدبر کے مجمعوں کے غور و فکر اور بحث و نظر کے بعد منظور کردہ تجاویز ہیں لیکن وہ سب بھی ایک شخص کی بنائی ہوئی اسکیم کی خوبیوں کا عشر عشیر کے درجے میں بھی مقابلہ نہیں کر سکتیں۔

مولانا سندھی کی یہ اسکیمیں جن کی طرف اوپر کی سطروں میں اشارہ کیا گیا ہے اور جو ایک ہی نظام فکر کے ضروری اور اہم اجزا ہیں ان میں سب سے پہلے تو مولانا سندھی کا یہی کل ہند سرور اجی پروگرام ہے، جو یہاں ایک تاریخی اور سیاسی انقلابی منصوبے کی حیثیت سے پیش کیا جا رہا ہے۔ یہ آزاد ہندوستان کے لیے ایک بہت جامع اور مکمل اسکیم تھی۔ دوسری تنظیمیں اور اسکیمیں یہ ہیں۔

۲۔ سندھ ساگر پارٹی کے اصول اور پروگرام کا مسودہ

۳۔ جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی

۴۔ جمعیت خدام الحکمت

۵۔ سندھ ساگر نیشنل بورڈ

۶۔ اس سلسلے میں مولانا سندھی کی ایک تحریر "ہم کیا چاہتے ہیں؟" کا مطالعہ نہایت مفید ہوگا ان کے علاوہ چند اور مسائل و مباحث ہیں؟

۷۔ ان میں سے ایک مسئلہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے بارے میں یہ بحث ہے کہ آیا یہ تنظیم نیشنل (قومی) ہے یا انٹرنیشنل (بین الاقوامی)؟

یہاں اقوام سے مراد ہندوستان میں بسنے والی اقوام ہیں نہ کہ سرزمین عالم پر پھیلی ہوئی اقوام و اہلِ مذاہب۔ مولانا سندھی کے لیے یہ بحث نہایت ضروری تھی۔ کانگریس کے ساتھ نیشنل کا لفظ یہ شبہ پیدا کرتا ہے کہ شاید کانگریس ہندوستان میں ہندو، مسلمان، سکھ، عیسائی کے عقائد و مذاہب کے امتیازات کو مٹا کر "ایک نیشن" یا "ایک قوم" بنانے کا عقیدہ رکھتی ہے اور اس عقیدے پر ہندوستان کی تمام اقوام و اہل مذاہب کو جمع کرنا چاہتی ہے۔ مسلم لیگ کے پروپیگنڈے نے کم از کم مسلمانوں کے دلوں میں اس خیال کو پختہ کر دیا تھا لیکن کانگریس کے مقاصد میں مختلف تہذیبوں اور مذہبوں کے اختلافات و امتیازات کو مٹا کر ایک نیشن یا ایک قوم بنانے کا کوئی تصور نہ تھا۔ کانگریس صرف اس حد تک چاہتی تھی کہ ملک کو انگریزی سامراج سے نجات دلانے، ملک کی تعمیر و ترقی اور

عوام کی فلاح و بہبود کے کاموں میں کوئی مذہب اور کوئی عقیدہ رکاوٹ نہ بنے۔ ہندو ہندو رہ کر اور مسلمان مسلمان کی حیثیت میں ملک کی تحریک آزادی، ملک کی ترقی، عوام کی فلاح اور ملک کے دفاع کے لیے ایک نیشن اور ایک قوم بن جائیں نہ کہ اقوام و اہل مذہب اپنے مذہبی اور تہذیبی امتیازات سے دست بردار ہو جائیں۔

کانگریس آزادی کے بعد بھی اپنے اس نصب العین سے نہ ہٹی۔ ہندوستان کے دستور میں تمام مذاہب کا یکساں احترام، سب کو یکساں آزادی اور ملک کے سیاسی نظام، ملک کی ترقی اور دفاع کے کاموں میں سیکولر اصول کا اختیار کرنا، اس کے اسی نصب العین پر پختہ یقین کا غماز ہے۔ کانگریس نے صرف اتنا ہی نہیں کیا کہ خود اس نصب العین سے نہیں ہٹی بلکہ کل ہند اقوام اور سیاسی و غیر سیاسی فرقہ وارانہ اور غیر فرقہ وارانہ تنظیمات کو بھی اس اصول پر متفق کیا۔ آج اگر ہندوستان کی اقوام اور وہاں کی سیاسی پارٹیوں کے اختلافات و شکایات اور سوسائٹی کی بے شمار خرابیوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان کی سیاسی پالیسی میں "سیکولر اصول" ہندوستان کی تمام اقوام، تمام سیاسی پارٹیوں اور تمام اہل مذاہب کا متفقہ اصول ہے۔

مولانا سندھی نے اس مضمون میں یہ مسئلہ نہایت خوش اسلوبی سے سلجھا دیا ہے۔ اگر حسن خطابت، اور کمال انشاء پردازی کو نظر انداز کر دیا جائے تو مولانا سندھی کا یہ مضمون سیاسی لٹریچر میں بہت اہمیت کا حامل ہے اور مولانا ابوالکلام آزاد کے خطبہ رام گڑھ کانگریس (۱۹۴۰ء) کے بعض اہم اور دلکش مطالب سے کسی طرح کم نہیں۔

۸۔ اسی سلسلے کا ایک خطبہ صدارت جو مولانا سندھی مرحوم نے جمعیت علمائے سندھ کے کسی اجلاس کے لیے لکھا تھا لیکن شاید یہ اجلاس ہوا، نہ خطبہ پڑھا گیا اور نہ اس کے شائع ہونے کی نوبت آئی۔ مولانا سندھی نے اس میں ملک کے اجتماعی مفاد خصوصاً مسلمانوں کے نقطہ نظر سے بہت اہم نکات اٹھاتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ مولانا سندھی کے فلسفہ و نظام افکار کو سمجھنے میں یہ خطبہ بہت مفید ثابت ہو گا۔

ملک کے ارباب بصیرت اور اصحاب تدبر و سیاست کو مولانا سندھی کی ان اسکیموں اور افکار و افادات پر غور کرنا چاہیے اور اگر ان میں موجودہ حالات کے لیے کوئی قابل عمل اسکیم اور مفید نکتہ نظر آئے تو اس سے فائدہ اٹھانے میں دریغ نہیں کرنا چاہیے۔

مولانا سندھی کا یہ منصوبہ جو اس مجموعے کا پہلا مضمون ہے، پاکستان میں سب سے پہلے بابائے اردو مولوی عبدالحق مرحوم نے اپنے سہ ماہی "تاریخ و سیاسیات" (کراچی) کے شمارہ فروری ۱۹۵۴ء میں شائع کیا تھا۔ اس سے اخذ کر کے پروفیسر محمد سرور مرحوم نے اپنے ایک مجموعے میں شامل کر لیا تھا۔ لیکن انہوں نے اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا تھا۔ اس لیے اس کی تاریخی سیاسی اہمیت واضح نہیں ہوئی تھی۔ اس مجموعے میں کوشش کی گئی ہے کہ اس کی تاریخی سیاسی اہمیت کا نقش اجاگر کیا جائے۔

دوسری تحریرات میں بیشتر تحریرات ابھی تک غیر مطبوعہ تھیں۔ اس مجموعے میں انہیں پہلی بار مرتب کیا گیا ہے۔ تمام تحریرات بہت اہم اور فکر انگیز ہیں۔ امید ہے کہ مولانا سندھی کے عقیدت مندوں، ان کے افکار کے شائقوں اور سیاسی علمی ذوق رکھنے والوں میں انہیں پسند کیا جائے گا۔

مولانا سندھی کا یہ پروگرام مرتب کر کے پریس کے حوالے کر دیا گیا تھا کہ عزیزم ثناء اللہ سومرو سلمہ کی کوشش سے پروگرام کا انگریزی متن مطبوعہ ترکی دستیاب ہو گیا۔ عزیز موصوف کے شکریے کے ساتھ اسے بھی کتاب میں شامل کر لیا گیا ہے۔

ابو سلمان سندھی (شاہجہان پوری)

حصہ اول

مقدمہ:

مولانا سندھی کا فکر انگیز تاریخی منصوبہ

ڈاکٹر ابو سلمان سندھی

تعارف:

مولانا سندھی مرحوم کا منصوبہ

ادارہ "تاریخ و سیاسیات"

متن (اردو):

مہابھارت سرور اجیہ پارٹی کا پروگرام

مولانا عبید اللہ سندھی

متن (انگریزی):

مولانا سندھی کے تین خط بنام اقبال شیدائی

مقدمہ

مولانا سندھی کا فکر انگیز تاریخی منصوبہ

ترکی کے دوران۔ قیام کا سب سے اہم واقعہ آزاد وطن کے بارے میں مولانا عبید اللہ سندھی کا وہ یادگار منصوبہ ہے جو کانگریس کمیٹی کابل کا سروراجی نظام اور "مہا بھارت سرورا جیہ پارٹی کا پروگرام" کے عنوان سے ستمبر ۱۹۲۴ء میں استنبول سے شائع ہوا تھا۔

ہندوستان سے مولانا سندھی نکلے تھے تو ملک کی آزادی کے پروگرام کے ساتھ اتحاد عالم اسلامی اور احیاے اسلام کا نظریہ ان کے سامنے تھا لیکن کابل ماسکو اور ترکی پہنچ کر انہیں تجربہ ہوا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی طرح کوئی اسلامی ملک بھی اپنے حالات و مفادات کو نظر انداز کر کے احیاے اسلام اور اتحاد عالم اسلامی کی تحریک سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتا۔ افغانستان، ترکی وغیرہ کے سامنے اول و آخر ان کے ملکی اور قومی مفاد ہیں۔ اور اپنی ملکی قومی تحریک کے مفاد میں روس جیسی مذہب دشمن حکومت بھی مولانا سندھی جیسی مذہبی شخصیت کو امداد دینے کو تیار تھی۔

چنانچہ مولانا سندھی کی ذہن نے کابل میں قیام کے دوران ہی میں "اتحاد عالم اسلامی کی تحریک" سے مختلف انداز میں سوچنا شروع کر دیا تھا۔ کابل میں "ہندوستان کی عارضی حکومت میں مولانا کی شرکت، بلا تخصیص مذہب و ملت اہل ہند کو ہندوستان پر حملے کی صورت میں انگریز حکومت سے عدم تعاون اور بغاوت کی دعوت، کانگریس کمیٹی کابل کا قیام، پھر روس، ترکی اور حجاز میں کانگریسی اور ہندوستانی نیشنلسٹ کی حیثیت سے اپنا

تعارف اور کانگریس کمیٹی کابل کی طرف سے ہندوستان کی آزادی کے لیے روسی حکومت سے معاہدہ وغیرہ مولانا سندھی کے اسی بدلے ہوئے انداز فکر کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

مولانا سندھی نے ترکی سے جو آزاد ہندوستان کے بارے میں دستور کے جو مجمل اشارات اور نظام حکومت کے بارے میں جو پروگرام شائع کیا تھا۔ مولانا کے ذہن پر اس کا کوئی یکایک نزول نہ ہوا تھا۔ وہ ہندوستان کے پیچیدہ سیاسی مسئلے کے حل اور آزاد ہندوستان کے لیے دستوری خاکے اور نظام حکومت کے بارے میں پچھلے کئی برسوں سے سوچ رہے تھے۔ مولانا نے اقبال شیدائی کے نام ایک خط میں ۱۹۲۲ء کے اوائل میں جب وہ ماسکو میں تھے ایشیاٹک فیڈریشن کے بارے میں ان سے اپنے تبادلہ خیال کو یاد دلایا ہے۔ کہ ایشیاٹک فیڈریشن کے جس خاکے پر ماسکو میں آپ سے ذکر ہو چکا ہے اس خیال میں ترقی کرنا چاہتا ہوں۔ (مولانا سندھی کے سیاسی مکتوبات ۔ ص ۲۲) اب مولانا ترکی آئے اور ماسکو کے مقابلے میں انہیں یہاں قدرے سکون میسر آیا تو مولانا نے زیادہ توجہ اور تفصیل کے ساتھ اس مسئلے میں سوچنا شروع کیا۔ اور کچھ عرصے کے بعد جب کہ اگست میں ظفر حسن ایبک بھی استنبول آ گئے تو وہ باہم مشورہ و مباحثہ کے بعد ایک فیصلے پر پہنچ گئے۔ انہوں نے اپنا پروگرام پہلے اردو میں اور پھر انگریزی میں شائع کر دیا۔ مولانا نے یہ پروگرام محمود بک کے مطبع استنبول میں طبع کروایا تھا اور بہ حیثیت صدر سرور اجیہ کمیٹی کابل اور سیکرٹری ظفر حسن ایبک کی جانب سے شائع کیا تھا۔ پروگرام کا اصل اردو مطبوعہ نسخہ یا اس کا انگریزی ترجمہ (مطبوعہ) ابھی تک دسترس سے باہر ہے مولانا سندھی مرحوم کے قلم سے پروگرام کا مسودہ مولانا عزیز احمد مرحوم کے پاس تھا۔ سید ہاشمی فرید آبادی مرحوم کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے اسے حاصل کر کے انجمن ترقی اردو (پاکستان) کے سہ ماہی " تاریخ و سیاسیات " کراچی میں چھپوا دیا تھا۔ اس وقت یہی پیش نظر ہے۔

اس پروگرام کے چند خاص پہلو یہ ہیں:

۱۔ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے اندر سرور اجیہ پارٹی کا قیام۔۔۔ جس کی بنیاد شاہ ولی اللہ دہلوی کے اصولوں پر ہو گی۔

۲۔ ہندوستان میں سرور اجیہ حکومت کا قیام۔

۳۔ سرور اجیہ حکومت کو چلانے والی اعلیٰ اختیارات کی کونسل کا قیام

۴۔ ایشیا۔ کو برٹش استعمار کے استحصال سے بچانے کے لیے سرور اجیہ پروگرام کے مطابق "سرور اجیہ ایشاٹک فیڈریشن" اور ایشیائی ممالک کی امداد کے لیے سرور اجیہ قومی بنکوں کی شاخوں کا قیام اور اگلے اقدام کے طور پر یورپ اور افریقہ میں سرور اجی قومی جماعت کی ایجنسیوں کا قیام

سرور اجیہ بنکوں کی بنیاد کے بارے میں مولانا سندھی نے وضاحت کر دی ہے ان کا کاروبار غیر سودی اور نفع نقصان کی بنیاد پر ہو گا قرضے غیر سودی ہوں گے وغیرہ۔

ہم یہاں مولانا کے اس منصوبے کی صرف چار دفعات نقل کرتے ہیں جو انہوں نے آزاد ہندوستان کی حکومت کے بارے میں مرتب کی ہیں۔

حکومت متوافق سرور اجیہ ۔ جمہوریات ہند

(انڈین فیڈرل سرور اجی ری پبلکن اسٹیٹس)

۳۲۔ ہر ایک "سرور اجیہ جمہوریہ" اپنی اقتصادی، تمدنی اور سیاسی آزادی کو ملحوظ رکھتے ہوتے "حکومت متوافق سرور اجیہ جمہوریات ہند" کا آزاد رکن رہے گا۔

(الف) حکومت متوافق سرور اجیہ جمہوریات ہند کا دارالصدر دہلی ہو گا۔ اولاً سرور اجیہ ہند میں اس حکومت کے دو ثانوی مراکز لاہور اور آگرہ بناتے جاتے ہیں۔ تاکہ اسی نمونے پر شمال مشرقی ہند اور

دکن میں اس فیڈریشن کے ثانوی مراکز بنانے میں آسانی ہو۔

(ب)۔ سرواجیہ ہند کی جمہوریات، کشمیر، شمال مغربی پنجاب، شمال مشرقی پنجاب، جنوب مغربی پنجاب، پشتانیہ (۱)، بلوچستان اور سندھ جن کی آبادی تین کروڑ ہے، لاہور کے مراکز سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کی مشترک زبان ہندوستانی (اردو، ہندی) ہوگی۔

(ج) اس فیڈریشن کے مراکز مقامی جمہوریتوں سے علاحدہ رکھے جائیں گے ان کی حکومت کے لیے خاص قانون بنایا جائے گا۔

۲۳۔ اس فیڈریشن میں ہر ایک سرواجیہ جمہوریہ کو اس کے تناسب آبادی، اقتصادی، تمدنی اور فوجی اہمیت کے لحاظ سے حق نمائندگی دیا جائے گا۔ حکومت متوافق جمہوریات ہند اور سرواجیہ جمہوریتوں کے باہمی تعلقات معین کرنے کے لئے "مہابھارت سرواجیہ کانگریس" ایک خاص قانون بنائے گی۔

۲۴۔ حکومت متوافق "سرواجیہ جمہوریات ہند" میں مذاہب کو حکومت سے جدا کر دیا جائے گا اور اس حکومت کو نہ تو کسی خاص مذہب سے تعلق ہو گا اور نہ اسے اپنے مشتملہ جمہوریتوں کے مذہب میں دخل (دینے کا حق) ہو گا جو ان شرائط کو پورا کرتی رہیں۔ جن پر ان کو "مہابھارت سرواجیہ پارٹی" نے تسلیم کیا ہے۔

۲۵۔ ایک خاص وقت تک ہندوستانی ریاستیں بھی "حکومت متوافق جمہوریات ہند" میں شامل ہو سکتی ہیں۔ اگر ان کے حکمران اپنی حکومت کے اختیارات اپنے ملک کی سرواجیہ پارٹی کے ہاتھ میں دے دیں اور اپنے لیے فقط اتنے اختیارات پر اکتفا کریں جو

اس وقت ایک قانونی حکمران کو کم از کم درجہ پر حاصل ہیں۔"

مولانا سندھی مرحوم کا یہ نہایت جامع پروگرام تھا جو کئی حصوں میں منقسم، چالیس دفعات اور بے شمار ذیلی شقوں پر مشتمل تھا۔ اس میں فوجی تربیت کے ابتدائی پروگرام سے لے کر حکومت کی تمام شاخوں اور ان کی کارگزاریوں تک کی تفصیلات موجود ہیں سید ہاشمی فرید آبادی کے الفاظ میں۔

"یہ منصوبہ مولانا سندھی کی انقلاب پسندی اور سیاسی فراست کی دستاویز ہے بلکہ ہمارے افکار میں ارتقاء کی اب تاریخی شہادت بن گیا ہے"

مولانا سندھی کے اس پروگرام کی خاص بات یہ ہے کہ وہ ہندوستان کو ایک ملک نہیں بلکہ کئی ملکوں کا مجموعہ اور کئی مذہبوں کا وطن مانتے ہیں۔ وہ اسے شمال مغربی شمال مشرقی اور جنوبی تین منطقوں میں تقسیم کرتے ہیں اور تینوں منطقے کئی کئی ملکوں یا سرواراجیہ جمہوریتوں پر مشتمل ہیں وہ ہر مستقل سرواراجیہ جمہوریت کو اپنا دستور بنانے اور اپنے جمہوریہ کا مذہب متعین کرنے کا حق دیتے ہیں لیکن فیڈرل سرواراجیہ ری پبلکن اسٹیٹس (سرواراجیہ جمہوریہ ہند) کے بارے میں انہوں نے صراحت کر دی ہے کہ اس کا مذہب سے کوئی تعلق نہ ہو گا بلکہ کسی سرور راجیہ جمہوریہ کے مذہب میں وہ دخل بھی نہ دے سکے گی۔ اس اصول کے تحت مسلم اکثریت کی جمہوریتوں میں مسلمانوں کو اپنے مذہب کے مطابق دستور بنانے اور اسلامی اصولوں کے مطابق نظام حکومت چلانے کی کامل آزادی حاصل ہوتی۔

مولانا عبید اللہ سندھی ملک کی موجودہ صوبائی تقسیم کو درست تسلیم نہیں کرتے بلکہ لسانی، تہذیبی بنیادوں پر از سر نو تقسیم کو ناگزیر سمجھتے ہیں تاکہ ایک زبان اور تہذیب رکھنے والے یک جا ہو کر اپنی سرواراجیہ جمہوریت قائم کر سکیں۔ ہر سرواراجیہ جمہوریہ ایک مستقل ملک کی حیثیت کی مالک ہو گی۔

کل ہند نظام کو وہ انڈین فیڈرل ری پبلکس سے تعبیر کرتے ہیں جس میں سرواجیہ جمہوریتیں (ملک) بعض شرائط اور اختیارات کی وضاحت کے ساتھ شامل ہوں گی پروگرام میں مولانا سندھی مرحوم کے الفاظ یہ ہیں۔

"ہر ایک سرواجیہ ملک مستقبل میں ایک "سرواجی جمہوریہ" ہو گا جو اپنی اقتصادی، تمدنی آزادی محفوظ رکھتے ہوتے "متوافق جمہوریات ہند" (انڈین فیڈرل ری پبلکس) کے لیے اکائی بنے گا۔"

ہندوستان کی ریاستیں بھی اگر وہ "مہابھارت سرواجیہ کانگریس" کے شرائط کو تسلیم کرلیں تو انڈین فیڈرل ری پبلکس کی رکن بن سکیں گی: مولانا نے یہ شرائط بھی پروگرام میں واضح کر دی ہیں۔

مولانا سندھی نے اپنے اس پروگرام میں اس حد تک تفصیل سے کام لیا ہے کہ جمہوریتوں اور مرکز کے لیے زبان، مذہبی تعلیم کے حق، اس کے انتظام، حلقہ انتخاب، رائے دہندگان اور امیدواروں کی صلاحیتوں اور سرواجیہ جمہوریتوں کے مابین اور مرکز (انڈین فیڈرل ری پبلکس) سے ان کے تعلقات اور اختیارات تک کی وضاحت کر دی ہے۔

ان کے پروگرام کا ایک اصول یہ ہے کہ ہندو مسلم اتحاد کو ملک کی آزادی کی جدوجہد، آزاد ملک اور جمہوریت کے قیام، ملک کی ترقی و استحکام کے لیے ناگزیر سمجھتے ہیں ان کے خیال میں ہندوستان میں مسلمانوں کی ہزار سالہ تاریخ نے ملک کو ایک ایسے سماجی سانچے میں ڈھال دیا ہے کہ انہیں الگ الگ نہیں کیا جا سکتا ہے ان کے نزدیک ہندوستانی مسلمان اپنی تاریخ، اپنی زبان، اپنے سماجی اصولوں، اپنے ذوق و عادات غرض کہ ہر اعتبار سے ایک مستقل قومیت کے خصائص رکھتے ہیں۔ ان کے یہ خصائص انہیں ہندوستان کی غیر مسلم قوموں ہی میں امتیاز نہیں بخشتے بلکہ یہ خصائص انہیں عرب و

حجاز اور دنیا کے تمام ملکوں کے مسلمانوں سے بھی الگ رکھتے ہیں تجربات نے مولانا سندھی مرحوم کے اس عقیدے کو اتنا پختہ کر دیا تھا کہ دنیا کا کوئی اسلامی ملک ہندوستان کے مسلمان کو مسلمان کی حیثیت سے قبول کرنے کو تیار نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ہندوستان کے مسلمان کو "ہندوستانی" کی حیثیت سے دیکھتا ہے اور اسی حیثیت میں اس سے معاملہ کرتا ہے۔

ظفر حسن ایبک کے الفاظ میں یہ پروگرام ذیل کے مقاصد حاصل کرنے کے لیے تیار کیا گیا تھا:

۱۔ ہندوستان کے لیے کامل آزادی حاصل کرنا اور آزاد ہندوستان میں ایک وفاقی (Federal) نظام حکومت قائم کرنا۔

۲۔ ہندوستان میں مسلمانوں اور دوسری اقلیتوں اور اسلام کو محفوظ کرنا۔

۳۔ ہندوستان میں محنت کش طبقہ کی (یعنی کسان، مزدور اور دماغی کام کرنے والوں کی) اکثریت رکھنے والی حکومت قائم کرنا۔ زمینداری اور سرمایہ داری کو ملک سے ختم کر دینا تاکہ کمیونزم کے سبز باغ دیکھ کر لوگ دھوکا نہ کھائیں۔

۴۔ امپیریالزم (سامراج) کا توڑ کرنے کے لیے ایشیا۔ٹک فیڈریشن بنانا۔

سروراجیہ پارٹی:

ان مقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کرنے والی پارٹی کا نام قبلہ مولانا نے سروراجیہ پارٹی رکھا تھا۔ (سرو کے معنی ہندی میں "سب کے" ہیں۔) اس لیے اس پارٹی کے نام کے معنی سب کا

راج قائم کرنے والی پارٹی ہے جو سب لوگوں کی، رنگ، مذہب، مال و دولت کے فرق کے بغیر حکومت قائم کرے گی۔

مولانا سندھی مرحوم کے اس پروگرام سے کمیونسٹوں کے پروگرام کا شروع ہی سے توڑ ہو جاتا ہے کیونکہ کمیونسٹ صرف مزدوروں (Prolitariats) حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں زمینداروں، سوداگروں اور کارخانہ داروں کو نمائندگی کا حق نہیں ہوتا۔

پارٹی ممبر شپ:

سرواجیہ پارٹی کے ممبروں کے لیے قبلہ مولانا صاحب نے یہ شرط لگائی تھی کہ وہ اپنے طرز زندگی کو ملک کے کسانوں کے درجہ زندگی سے بلند نہ کریں گے یعنی اتنی ہی آمدنی پر گزارہ کریں گے جتنی کہ ایک اوسط درجے کے کسان کی ہوتی ہے اور اس سے زیادہ جو ان کی آمدنی یا جائیداد ہو گی اسے وہ پارٹی کو دے دیں گے۔

نظام توافق:

پارٹی ہندوستان کو ایک ملک فرض نہ کرے گی اور نہ ہندوستان میں واحد قومیت کو پیدا کرنے کی کوشش کو اساس آزادی مانے گی۔ بلکہ ملک میں نظام توافق (فیڈرل سسٹم) پر حکومت قائم کرے گی جس کے لیے مندرجہ ذیل طریقہ اختیار کیا جائے گا۔

جغرافیائی حیثیت سے ہندوستان شمال مغربی، مشرقی اور جنوبی

تین قدرتی حصوں سے متشکل ہونے کی وجہ سے ان حصوں کو ایسے صوبوں میں تقسیم کیا جائے گا جہاں ایک ہی زبان بولی جاتی ہو اور جہاں ایک ہی قسم کے رسم و رواج اور ایک ہی تمدن رکھنے والے لوگ آباد ہوں۔ ان صوبوں کو بعد میں ایک جمہوری ملک قرار دیا جائے گا جس کی جمہوری حکومت کو معاملات خارجہ، معاملات جنگ اور خارجی تجارت کے سوا اپنے تمام امور پر اختیار حاصل ہو گا۔ مثلاً اس طرح شمال مغربی ہندوستان (مشرقی پنجاب، مغربی پنجاب، صوبہ سرحد، کشمیر، سندھ، بلوچستان اور گجرات) جیسے جمہوری ملکوں میں تقسیم ہو جائے گا۔ مشرقی اور جنوبی ہندوستان بھی اسی طرح کے جمہوری ملکوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

یہ جمہوری ملک مرکزی وفاقی (فیڈرل) حکومت ہند میں شامل ہونے سے پہلے اگر چاہیں تو اپنے تمدن اور رسم و رواج کی وحدت کی بنا۔ پر باہم مل کر خود ایک وفاقی نظام میں منسلک ہو سکتے ہیں۔ مثلاً مغربی پنجاب، صوبہ سرحد، کشمیر، سندھ، بلوچستان آپس میں مل کر اور ایک وفاقی نظام بنا کر مرکزی حکومت ہند میں شامل ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح مشرقی اور جنوبی ہند کی جمہوری حکومتیں اگر چاہیں باہم مل کر مرکزی حکومت میں داخل ہو سکتی ہیں۔

مجلس قانون سازی:

ان جمہوریتوں میں ہر عاقل بالغ مرد اور عورت کو حق انتخاب دیا جائے گا۔ لیکن ہر اجتماعی طبقہ (Social Class) یعنی کسان، مزدور، دماغی کام کرنے والے لوگ، تاجر اور کارخانہ دار

مجلس قانون سازی میں اپنی آبادی کے تناسب سے اور اپنے ہی طبقے سے نمائندے چنے گا۔ اس طرح ان جمہوریتوں کی پارلیمنٹ میں کسان، مزدور اور دماغی کام کرنے والے لوگوں کی اکثریت ہو گی اور یہ مجلس محنت کشوں کے مفاد کی حفاظت کر سکے گی۔

اقتصادی اور سماجی بنیادی اصول:

فوائد عامہ کے تمام ذرائع قومی ملکیت میں دیدیئے جائیں گے۔ انفرادی اور ذاتی ملکیت (منقولہ اور غیر منقولہ محدود کر دی جائے گی (یعنی معین حد سے زیادہ جائداد اور مال قومی ملکیت ہو گا)۔

مال داروں پر متزائد ٹیکس لگایا جائے گا جس کی آخر حد ۵۰ فی صد ہو گی۔

ملکی زمینیں قومی ملکیت قرار دی جائیں گی اور نظام زمینداری منسوخ کر دیا جائے گا (ان جمہوریتوں میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہو گی پارٹی فاروق اعظم کے فیصلہ کے مطابق زمینداروں کو زمین کی ملکیت چھوڑنے پر اور امام ابو حنیفہ کے فیصلہ کے مطابق مزارعت چھوڑنے پر مجبور کرے گی)

ہر کاشتکار خاندان کو اس قدر زمین ضرور دی جائے گی جس قدر کہ وہ خود کاشت کر سکے۔

سودی لین دین بالکل ختم کر دیا جائے گا اور محنت کش طبقہ کے پرانے قرض بے باق کر دیے جائیں گے۔

قومی ملکیت میں دیے ہوئے کارخانوں کو مزدوروں کی

انجمنوں کے ذریعہ چلایا جائے گا اور مزدوروں کو نفع سے حصہ دیا جائے گا۔

محنت کش طبقہ کو مفت طبی امداد دی جائے گی اور اس کے لیے ستھرے گھر مہیا کیے جائیں گے۔

ابتدائی اور مڈل سکولوں کی تعلیم لازمی اور مفت ہوگی۔

داخلی تجارت کواپریٹو سوسائٹیوں کے ہاتھوں میں ہوگی لیکن سوداگران کواپریٹو سوسائٹیوں میں داخل ہو کر ان کے ممبر بن سکیں گے۔

خارجی تجارت مرکزی حکومت کے ہاتھ میں ہوگی۔

ہر ایک جمہوریت اپنی اکثریت کے مذہب کو اپنا اسٹیٹ مذہب قرار دے سکتی ہے بشرطیکہ وہ مذہب پارٹی کے مندرجہ بالا اقتصادی اور اجتماعی اصولوں کا مخالف نہ ہو

مرکزی حکومت وفاقی جمہوریت ہند:

(Central Govt. of the Federated Republic of India)

مرکزی حکومت ہند کا مذہب سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور نہ اس کو ان مذاہب میں دخل دینے کا حق ہوگا جو پارٹی کے مندرجہ بالا اقتصادی اور اجتماعی اصولوں کو مانتے ہیں۔

مرکزی حکومت خارجی اور جنگی معاملات اور خارجی تجارت اپنے ہاتھ میں رکھے گی۔

مختلف جمہوریتیں مرکزی حکومت میں اپنے تناسب آبادی

اقتصادی تمدنی اور فوجی اہمیت کی بنا پر حق نمائندگی حاصل کریں گی۔

بین المالک تعلقات:

امپیریالزم کو توڑنے اور ایشیا میں مندرجہ بالا اصولوں پر آزاد حکومتیں قائم کرنے کے لیے ایشیاٹک فیڈریشن بنائی جائے گی جس میں روس کو بھی شامل کیا جائے گا۔

(اس زمانے میں روس نے اپنی موجودہ امپیریالسٹ سیاست قائم نہ کی تھی اگرچہ اس نے استبدادی حکومتوں کا قلع قمع کرنے کے بہانے سے بخارا اور خیوہ پر اپنے پٹھو مسلمان کمیونسٹوں کے ذریعہ قبضہ کر لیا تھا لیکن ان کو اور آذر بائیجان اور ترکستان کی جمہوریتوں کو خارجی ملکوں میں سفیر بھیجنے کا اختیار دے رکھا تھا۔)

روس کو ایشیاٹک فیڈریشن میں شامل کرنے میں یہ مقصد مد نظر تھا کہ اس سے انگریزی امپیریالزم کے خلاف مدد لی جائے اور اس کو آزادی کے بعد ہندوستان کے معاملات میں محنت کشوں کی حمایت کے بہانے سے دخل اندازی کرنے کا موقع نہ دیا جائے۔

مندرجہ بالا خلاصے سے قارئین کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس پروگرام کے ذریعہ مذہبی سوال کو درمیان میں لائے بغیر ہندوستان میں رہنے والی اقلیتوں کی ہستی کو محفوظ کرنا اور ہندوستان کے ان علاقوں کو جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے ایک جگہ جمع کرنا اور ان علاقوں میں اسلام کو سرکاری مذہب بنانا اور مسلمانوں کا ہندوستان کی اندر رہ کر اپنی ہستی اور اپنی تہذیب کو محفوظ رکھنا ممکن تھا۔

۱۹۲۴ء میں جب یہ پروگرام مرتب کیا گیا تھا ہندوستان کی فضا

اور ہندو مسلم تعلقات اتنے خراب نہ تھے جیسے کہ ۱۹۳۰ء میں اور
بعد میں نئی اصلاحات ملنے پر ۱۹۳۷ء میں ہو گئے تھے جن کی وجہ
سے مسلمانوں کو ہندوؤں سے بالکل جدا ہونے کی ضرورت محسوس
ہوئی تھی۔ لیکن اس کے باوجود قبلہ مولانا صاحب نے دور اندیشی
سے ۱۹۲۴ء میں ہندوستان کے لیے ایک ایسا وفاقی نظام
(Federal System) تجویز کیا تھا جس میں مسلمانوں کی
اکثریت رکھنے والی جمہوریتوں کو باہم مل کر اور ایک وفاقی نظام
میں منسلک ہو کر ہندوستان کی مرکزی حکومت میں شامل ہونے کا
موقع ملتا اور اس طرح وہ اپنی ہستی اور اپنی تہذیب قائم رکھ سکتے۔
نیز ان کو مرکزی حکومت میں ان کی سیاسی اور فوجی اہمیت اور
تناسب آبادی کے مطابق نمائندگی کا حق دینا تجویز کیا گیا تھا۔"

مولانا سندھی مرحوم کا یہ بہت اہم اور جامع پروگرام تھا۔ اگر یہ پروگرام اس وقت ملک کے اخبارات و رسائل میں شائع ہوتا اور اس پر تبصرے اور تنقیدیں ہوتیں اور مولانا سندھیؒ کو اس کی وضاحت کا موقع ملتا تو اس کی خوبیاں ظاہر ہوتیں اور اگر کسی پہلو سے کوئی خامی تھی تو اسے دور کرنے کا موقع ملتا لیکن اس وقت اس کا کوئی موقع پیدا نہ ہوسکا اور ۱۹۳۹ء میں جب مولانا وطن واپس آتے وقت کے سمند برق رفتار نے حالات کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا تھا۔

اگست ۱۹۴۷ء کے بعد جب کہ ملک دو حصوں میں تقسیم ہوا دو مستقل آزاد ملک دنیا کے نقشے میں نمودار ہو چکے ہیں مولانا سندھیؒ کے منصوبے کا مہابھارت سرور اجیہ پروگرام کی حیثیت سے قبول کیا جانا۔ قطعاً خارج از بحث ہو گیا ہے لیکن جیسا کہ سید ہاشمی فرید آبادی نے فرمایا کہ یہ ہمارے افکار میں ارتقاء کی ایک تاریخی شہادت بھی ہے اور پاکستان میں زبان، تہذیب، سماجی روایات کے اختلاف، مذہبی فرق، اور مذاہب کے

نزاعات نے جو تحریکات اور مسائل پیدا کر دیے ہیں اور جن کا ابھی تک کوئی مستقل اور تمام مذاہب و فرق، تمام طبقات قوم اور تمام صوبوں کے لیے قابل قبول حل سامنے نہیں آیا ہے ان میں مولانا سندھی کا یہ پروگرام مسائل کے تصفیے، ان کے مستقل حل، باہمی شکایات کے رفع، کسی خاص طبقے کے غلبے کے خوف، ملکی اتحاد، اعضاے قومی کے باہمی اشتراک، جمہوریت کے استحکام یا کسی نئے عادلانہ نظام سیاسی کی تلاش کے لیے غور و فکر کی ایک بہترین بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اب ہم اسے کل پاکستان سرور اجیہ نیشنل پروگرام کہتے ہیں خصوصاً ان حالات میں کہ ہمارے ملک میں نظام سیاسی کا مسئلہ از سر نو پیدا ہو گیا ہے اور اس وقت ملک کا جو دستور ہے اس کے بارے میں صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ سب اس کے وفادار نہیں محض تابعدار ہیں ۱۹۵۶ء کے اسلامی آئین کو ۱۹۶۲ء کے بنیادی جمہوریت کے نظام نے غلط ثابت کر دیا ہے، بنیادی جمہوریت کے فلسفے اور پورے نظام کو ۱۹۷۳ء کے پارلیمانی نظام نے حرف غلط کی طرح مٹا دیا۔ ۱۹۷۳ء کے متفقہ اسلامی دستور کو ۱۹۷۷ کے بعد کے شورائی اور غیر جماعتی پارلیمانی نظام نے کالعدم کر دیا اور پھر اس غیر جماعتی پارلیمانی نظام کو ۱۹۸۸ء کے جماعتی بنیادوں پر انتخابات نے رد کر دیا اور اس کی تمام اصلاحات و ترمیمات مابہ النزاع ٹھہریں اور دستور کے کئی تصفیہ و طے شدہ مسائل آجکل اخبارات و رسائل میں زیر بحث آ رہے ہیں کہ کیا ہیں، وقت اور حالات کا تقاضا کیا ہے اور تجربات کی رہنمائی کیا ہے اس لیے کیا ہونا چاہیے۔

پاکستان کی سینتالیس (۴۷) سالہ تاریخ میں کوئی نظام رہا ہو مختلف صوبوں کے گنے چنے خاندان اور ان کے تین چار سو افراد ہیں جو برسر اقتدار رہتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ ملک سیاسی، معاشی، اخلاقی ہر اعتبار سے تباہی کی طرف جا رہا ہے اور عوام کی حالت بد سے بد تر ہوتی جا رہی ہے۔ اصل خرابی کیا ہے اس کا سرچشمہ کہاں ہے اور اس کی اصلاح کیوں کر ہو سکتی ہے؟ مولانا سندھی مرحوم کا یہ منصوبہ اس باب میں ہماری رہنمائی

کرتا ہے۔

نظریات کے تضاد اور ایک دوسرے پر کلی عدم اعتماد کے اس اصول میں جمہوری نظام ہو یا آمرانہ نظام، پارلیمانی نظام، شورائی نظام، اسلامی نظام، وفاقی نظام یا نیم وفاقی نظام کے داعیوں کی تسکین اور ان کے غور و فکر کے لیے مولانا سندھی کے اس سیاسی منصوبے میں بہترین سامان موجود ہے۔ اس بارے میں بھی مفید اشارے ملتے ہیں کہ پاکستان کے موجودہ چار صوبوں کی جغرافیائی تقسیم ہی قطعی اور آخری رہنی چاہیے یا اس خطے کی قدیم تاریخ میں اس کی علاقائی تقسیم کی حدیں تلاش کرنی چاہییں یا کراچی صوبہ یا سرائیکی صوبہ یا ملک کی انیس ۱۹ یا کم و بیش صوبوں میں تقسیم۔ ملک کے ہمہ قسم کے اور گھمبیر مسائل کے حل کی سعی مشکور ہوگی؟

یہ کام بہت ہی سنجیدگی اور نہایت غور و فکر کے ساتھ ایک قومی نقطۂ نظر کو اپنا کر انجام دینے کا ہے۔ مولانا سندھیؒ کے لائحہ عمل میں ملک کے چھوٹے سے چھوٹے طبقے یا لسانی، تہذیبی خصائص رکھنے والی مختصر جماعت کے ساتھ ناانصافی کی توقع نہیں ہے۔ اس لیے اس میں اس کے عدم اطمینان کی بھی کوئی معقول وجہ بہ ظاہر نظر نہیں آتی۔

جو حضرات غور و فکر اور تلاش حقیقت کے اس میدان میں آگے بڑھیں انہیں اس طرح جانب دار ہونا چاہیے کہ وہ دوست سب کے ہوں ہمدرد اور غم گسار سارے جہاں کے ہوں لیکن دشمن کسی کے نہ ہوں، نقصان اور ضرر کسی کے لیے بھی پسند نہ کرنے والے ہوں۔ فرقہ وارانہ، خواہ مذہبی ہو یا لسانی اور محدود جماعتی نقطہ نظر اس سلسلے میں ہرگز مفید نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے اختلافات و نزاعات کا ایک نیا محاذ قائم ہو جانے کا خطرہ ہے۔

اس سلسلہ بحث کی چند باتیں ابھی رہ گئی ہیں مناسب ہو گا کہ ان پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔

۱۔ پروگرام کی بہت سی کاپیاں ڈاک کے ذریعے ہندوستان کے ہندو مسلم زعما کو

مجوائی گئی تھیں۔ ان میں سے بعض مرسل الیہ کو پہنچ گئی تھیں لیکن ہندوستان کی برٹش حکومت کو جوں ہی اس کا علم ہوا اسے ضبط کرلیا گیا اور ملک میں اس کا داخلہ ممنوع قرار دے دیا اخبار زمیندار (لاہور) اور سیاست (لاہور) کی ۱۸۔ مئی ۱۹۲۵ء کی اشاعت میں اس کی ضبطی اور امتناع داخلہ کا حکم موجود ہے۔

۲۔ مولانا سندھی کے ایک خط مورخہ ۲۵۔ جنوری ۱۹۲۵ء بنام اقبال شیدائی سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا محمد علی نے کامریڈ (دہلی) میں اور "توارش" نے اس پر تنقید کی تھی اور ان کے برعکس ڈاکٹر سیف الدین کچلو، مولانا حسرت موہانی، مولانا ظفر علی خان وغیرہ نے اس کو پسند کیا تھا اس وقت جمعیت علمائے ہند کے کسی بزرگ کا ردعمل مولانا سندھی کے علم میں نہیں آیا تھا۔ لیکن انہیں یقین تھا کہ اس طبقے میں اسے ضرور پسند کیا جائے گا۔ مولانا لکھتے ہیں:

> "کامریڈ اور توارش کی بے رحمانہ تنقید سے جو تکدر پیدا ہوا تھا۔ رفع ہوگیا۔ مجھے یقین ہے کہ کچلو، ظفر علی اور حسرت اسے اچھی نگاہ سے دیکھیں گے۔ محمد علی اور شوکت علی ان تینوں کی تائید کے بعد مان جائیں گے جمعیۃ العلماء پورے طور پر قبول کرے گی۔ گزشتہ سال مختلف طور پر پروگرام کے اساسی نکتے لکھ چکا ہوں۔ وہ نہایت خوبی کے ساتھ مانے گئے۔ خلافت کانفرنس میں تنظیم کا پروگرام اسی کا عکس ہے۔ اگر آپ میرا خط اور ظفر علی خان کا امرتسر خلافت کانفرنس کا خطبہ ملا کر پڑھیں تو آپ حیران ہوں گے۔"

مطالعے کے قدم آگے بڑھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ عبدالرحمن پشاوری (مقیم ترکی)، سید سجاد حیدر یلدرم، اقبال شیدائی وغیرہم اس سے متفق تھے، ڈاکٹر انصاری متفق معلوم ہوتے ہیں۔ پنڈت نہرو کے بیان سے ان کا اتفاق ظاہر ہوتا ہے۔ پنڈت جی اپنی

خود نوشت "میری کہانی" میں لکھتے ہیں :

"ہندوستانی جلاوطنوں میں ایک شخص مولوی عبید اللہ بھی تھے، جن سے میں تھوڑی دیر کے لیے اٹلی میں ملا تھا۔ وہ مجھے بہت تیز آدمی معلوم ہوتے۔ لیکن اس قسم کے جو پرانے طرز کے سیاسی جوڑ توڑ کے لیے زیادہ موزوں تھے۔ جدید خیالات سے وہ باخبر نہیں تھے۔ انہوں نے "ریاست ہائے متحدہ ہند" یا "ہندوستان کی متحدہ جمہوریت" کی ایک اسکیم تیار کی تھی، جس میں فرقہ وارانہ مسائل کو بڑی قابلیت سے حل کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ انہوں نے مجھے اپنے قیام استنبول کے (جو اس وقت قسطنطنیہ کے نام سے مشہور تھا) بہت سے واقعات سناتے لیکن میں نے اس داستان کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دی اور مجھے اس کا خیال بھی نہ رہا۔ چند مہینے بعد وہ لالہ لاجپت رائے سے ملے اور غالباً ان کو بھی وہی قصہ سنایا۔ لالہ جی اس سے بہت متاثر ہوتے۔ چنانچہ اسی سال کونسلوں کے انتخابات کے سلسلے میں اس قصے کا بہت چرچا رہا اور اس سے طرح طرح کی بے جا اور حیرت انگیز نتائج اخذ کیے گئے۔ کچھ دن بعد مولوی عبید اللہ حجاز چلے گئے اور اب برسوں سے ان کی کوئی خبر نہیں ملی"۔

پنڈت جی کے اس بیان کے بارے میں یہ وضاحت ضروری ہے،

(الف) لالہ لاجپت رائے کی مولانا سندھیؒ سے ملاقات اگست ۱۹۲۴ء کا واقعہ ہے۔ یہ ملاقات استنبول میں ہوتی تھی۔

(ب) پنڈت جواہر لال نہرو سے مولانا سندھی کی ملاقات جولائی ۱۹۲۶ء کا واقعہ ہے جب کہ مولانا ترکی سے حجاز تشریف لے جا رہے تھے اور جہاز کے انتظار میں چند دن اٹلی

میں قیام کرنا پڑا تھا۔

(ج) لالہ لاجپت رائے سے مولانا سندھی کی گفتگو ہندوستان کی آزادی کے اس منصوبے پر ہوئی تھی جو مولانا نے روسی حکومت کے ساتھ مل کر بنایا تھا جس کا اہم جزیہ تھا کہ افغانستان سے برٹش انڈیا پر حملہ کیا جائے گا اور اندرون ہند حکومت کے خلاف بغاوت کروا دی جائے گی۔ لالہ جی اس کے سخت خلاف تھے کہ افغانستان کی طرف سے ہندوستان پر حملہ کیا جائے۔ لالہ جی سے مولانا کی گفتگو اس پروگرام کے بارے میں نہیں ہوئی تھی جس کا ذکر پنڈت جی نے اپنی مذکورہ بالا تحریر میں کیا ہے یہ منصوبہ ستمبر ۱۹۲۴ میں تیار ہوا تھا اور اس میں ظفر حسن ایبک مولانا کے شریک تھے ظفر حسن استنبول پہنچے تھے تو لالہ لاجپت رائے وہاں سے جا چکے تھے اس پروگرام کے عام اثرات کے بارے میں مولانا سندھی نے لکھا ہے:

"ہمارے پروگرام کا جو اثر اس سال کان پور، علی گڑھ میں ظاہر ہوا، آپ تو کاہے کو پڑھتے ہوں گے۔ احمد حسن نے کسی قدر پڑھا ہے اور ہماری بات چیت بھی ہوئی ہے۔ ادھر مرکز میں اس کا اثر محسوس ہوتا ہے"۔ (خط بنام اقبال شیدائی)

۳۔ مولانا نے اس پروگرام کا انگریزی ترجمہ بھی چھاپا تھا اور ترکی سے اسے شائع کیا تھا۔ اس میں مولانا نے معمولی ردوبدل بھی کیا تھا اور بعض سخت الفاظ حذف کر دیے تھے اس سلسلے میں مولانا خود لکھتے ہیں:

"اب ہمیں اس کا انگریزی ترجمہ چھپوانے کی تیاری کرنی ہے۔ بعض الفاظ بدل دیئے ہیں بعض فقرات چھوڑ دیے ہیں جن سے خواہ مخواہ دل آزاری کے سوا اور کوئی فائدہ نہیں۔"

۴۔ مولانا سندھیؒ نے صرف ہندوستان کے زعمائے قوم ہی کو یہ پروگرام نہ بھیجا تھا بلکہ افغانستان، ایران، روس، جاپان کے ارباب سیاست کو بھی پروگرام بھیجا تھا اور بعض

ترک اکابر کو بھی اس سے مطلع کیا تھا اس سے مقصود صرف یہ تھا کہ جو مدبرین وقت انٹرنیشنل سیاست سے یا خاص ہندوستان کے مسئلے سے دلچسپی رکھتے ہیں انہیں معلوم ہو کہ ہندوستان کا سیاسی مسئلہ کیا ہے اور اس کے حل میں کیا پیچیدگیاں ہیں؟

---

(۱) شمال مغربی سرحدی علاقے یا بے نام صوبے کے لیے وہاں بولی جانے والی زبان "پشتو" یا اس علاقے میں آباد قوم "پشتون" کی رعایت سے مولانا سندھی مرحوم نے اس کا نام "پشتانیہ" یا "پشتونیہ" رکھا تھا۔
مولانا مرحوم کی نظر یقیناً اس بات پر ہوگی کہ کسی قوم کے نام پر اس کے ملک یا صوبے کا نام ہونا اس قوم میں سرفروشی کے جذبات کے فروغ اور ترقی کے لیے مساعی میں کتنا ایثار اور سرگرمی پیدا کر دیتا ہے۔ اس قسم کے نام کے لیے مطالبے کی منطق سمجھ میں آتی ہے۔ اس مطالبے کے رد کے فلسفے کی کوئی عقلی بنیاد نہیں۔

چھپا دست ہمت میں روز قضا ہے

کھول کر آنکھیں مرے آئینہ گفتار میں
آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ

نیشنل کانگریس میں تحریک آزادی ہند
کا دوسرا دور

یعنی

کانگریس پارٹی کا سوراجی نظام

اور

مہابھارت سوراجیہ پارٹی کا پروگرام

۱۳۰۳ھ / ۱۹۲۴ء

ہو کے بے خوف بڑھیں راہ روان دہلی
محمود بک مطبعہ سی

استنبول

تعارف

مولانا سندھی مرحوم کا منصوبہ

ادارہ "تاریخ و سیاسیات" کراچی

مولانا سندھی مرحوم کا یہ منصوبہ رسالہ "تاریخ و سیاسیات" کراچی کے فروری ۱۹۵۴ء کے شمارے میں چھپا تھا اور ادارہ تاریخ و سیاسیات کی جانب سے اس کے تعارف میں یہ نوٹ دیا گیا تھا:

"ذیل میں ہم آزاد ہندستان کے سیاسی آئین کا وہ خاکہ شائع کرتے ہیں جو مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم نے ۱۹۲۴ء میں مرتب کیا تھا۔ وہ اس وقت کابل سے روس ہوتے ہوتے ترکی پہنچے تھے اور عصمت پاشا وغیرہ کمالی اکابر کو بتانا چاہتے تھے کہ حصول آزادی اور انقلاب حکومت کے بعد ہندستان کے مسلمان آزاد اور فعال قوم کس طرح رہ سکیں گے۔ اسی غرض سے مرحوم کسی وحدانی یا مرکزی حکومت کی بجائے برعظیم کو مختلف آزاد ممالک میں تقسیم کرنا اور صرف سیاسی اتحاد کے ذریعے متحد رکھنا چاہتے تھے۔ ان کے "سفرنامہ کابل" اور ذاتی ڈائری میں بھی جو علیحدہ چھپ کر شائع ہو چکی ہیں صاف صاف تحریر ہے کہ وہ مسلمانوں کے ہندستان میں محض ایک اقلیت رہ جانے پر قانع نہیں اور تحریک خلافت سے بعد تک جو مسلم سیاسی اکابر کانگریس کے زیر اثر آ گئے، ان کی مذمت کرتے ہیں (دیکھو "ذاتی ڈائری" "سفرنامہ کابل ص ۹۶)

مرحوم کا یہ منصوبہ قسطنطنیہ میں اردو اور انگریزی میں طبع ہوا تھا۔ لیکن مدت سے نایاب ہے۔ ہمیں مولانا کے عزیز قریب اور رفیق طریق مولوی عزیز احمد صاحب نے جو

آج کل کراچی میں مقیم ہیں، مہربانی سے یہ قلمی مسودہ دیا اور چوں کہ یہ نہ صرف مولانا
مرحوم کی انقلاب پسندی اور سیاسی فراست کی دستاویز ہے بلکہ ہمارے افکار میں ارتقاء کی
اب ایک تاریخی شہادت بن گیا ہے ہم نے اسے رسالہ تاریخ و سیاسیات میں از سر نو
چھاپ دینا مناسب سمجھا۔ یاد رہے کہ اس وقت تک خود اہل ہند کی طرف سے آزاد ہند
کے آئین کا اور کوئی خاکہ یا مسودہ مرتب نہیں ہوا تھا۔"

اللہ اکبر

مہابھارت سروراجیہ پارٹی

ہندوستان کلاں کی جمہوری جماعتوں کی مجلس کا نظام عمل

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے ایک وہی باقی بتان آذری

مہابھارت سروراجیہ پارٹی کے پروگرام کا تعارف کرانے سے پہلے چند سطریں "کانگریس کمیٹی کابل" کے متعلق ضروری ہیں۔ ۱۹۱۵ء میں ہندوستان کی آزادی پسند جماعتوں کے چند افراد کابل میں جمع ہوتے۔ کوئی بلوچستان اور پشتانیہ (سرحدی علاقہ) کے پہاڑوں اور جنگلوں کو عبور کر کے پہنچا اور کوئی یورپ کا چکر کاٹ کر ایران کے دشت و بیابان سے گزرا۔ حکومت افغانستان کی ہمدردی سے ان لوگوں کے سرگرمی نے کابل کو تحریک آزادی ہند کا ایک زبردست مرکز بنا دیا۔

سب سے پہلے زار روس نے اس مرکز کی بعض کارروائیوں سے برطانیہ کو مطلع کیا جس کی تفصیل ایک روسی پمفلٹ موسومہ بہ (سونے کی پتری) میں ملتی ہے۔ چند روز بعد ہندوستان میں ہمارے بعض کاغذات پکڑے گئے اس پر برطانیہ نے اس مرکز کو دبانے کے لیے پوری توجہ سے کام لیا اور امیر حبیب اللہ خان کو اس پر راضی کر لیا کہ وہ ان لوگوں کو منتشر کر دیں۔ امیر نے بعض کو افغانستان سے رخصت کر دیا اور بعض کو نظر بند و

قید کر لیا۔ مگر انگریزوں کے حوالے کسی کو نہ کیا۔ ہندوستانی مسلمانوں میں سے جن پر شبہ ہو سکتا تھا کہ وہ اس مرکز سے تعلق رکھتے ہیں، بہت بڑی تعداد میں گرفتار کر لیے گئے۔ حضرت شیخ الہند (تغمد اللہ بغفرانہ) کو اسی سلسلہ میں شریف مکہ نے انگریزوں کے حوالے کر دیا اور وہ ایک عرصے تک مالٹا میں اسیر رہے۔

مگر فقط اسی قدر کافی نہیں تھا۔ برطانیہ جانتا تھا کہ ماوراء الہند کے آزاد علاقوں میں پرانی (جماعت مجاہد ہندیہ) اور نئی مہاجر (افغان مجاہدین) کے متعدد مراکز سے ہمارا گہرا تعلق ہے اور امیر افغانستان کی کارروائی اس اتصال پر کوئی بھی اثر نہیں ڈال سکتی اس لیے "رولٹ ایکٹ" نافذ کرنے پر مجبور ہوا۔

ہندوستان کی قانونی کونسل کو مفصل واقعات بتانے کی اس میں ہمت نہ تھی۔ ہندوستانیوں کی متفقہ مخالفت کے باوجود اپنی خانہ ساز میجارٹی کے زور پر "رولٹ ایکٹ" منظور تو کرا لیا لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ "نیشنل کانگریس" میں حرکت پیدا ہوئی اور اس مقصد کے لیے رسہ کشی شروع ہو گئی کہ کونسلوں میں حقیقی طاقت ہندوستانیوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیے اور مہاتما گاندھی نمودار ہوئے۔ ہمارے قید کے زمانے میں افغان ہم سے گہری ہمدردی رکھتے تھے۔ غریب و امیر بغیر کسی جان پہچان کے بوقت ضرورت ہماری مدد کرتے رہے۔ اس وقت افغانستان میں انقلاب کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ وہاں کی انقلابی جماعتوں سے ہماری دوستی تھی اس لئے ہمارے کام میں زیادہ رکاوٹ نہیں ہوئی چنانچہ انقلاب روس کے بعد ہمارا ایک رفیق قید سے بھاگ کر برفانی موسم میں ان دوستوں کی مدد سے بخارا پہنچ گیا ہمارا یہ وقت زیادہ تر اتحاد افغانستان و ہندوستان کا تفصیلی پروگرام سوچنے میں صرف ہوا۔

۱۹۱۹ء میں امیر حبیب اللہ خان قتل ہو گئے اور اعلیٰ حضرت امیر امان اللہ خان تخت افغانستان پر متمکن ہوئے۔ اس وقت حرب عمومی ختم ہو چکی تھی۔ اگر انقلابی افغان امیر کے قتل کی پہلی کوشش میں ناکام نہ ہوتے جب کہ حرب عمومی اپنے انتہائی

زور پر تھی تو دنیا کی سیاست کا نقشہ یقیناً بدل جاتا۔

امیر امان اللہ خان کی شروع سلطنت سے ہم پھر آزاد ہو گئے ہمارا قید کے زمانے میں مرتب کیا ہوا پروگرام ہمیں اس وقت بہت کام دے گیا۔ ہم امیر امان اللہ خان کی سرپرستی میں نومبر ۱۹۲۱ء یعنی جس وقت تک انگریزی افغان معاہدہ تکمیل پذیر نہیں ہوا۔ پوری آزادی سے کام کرتے رہے یورپ کی انٹرنیشنل سیاست اور ایشیائی ممالک عموماً اسلامی ممالک خصوصاً ہمارے زیر مطالعہ رہے۔ اس مطالعہ کے لیے ہمیں بہترین موقعے میسر آتے ہمیں ایشیائی ممالک سے ہندوستان کا اچھا تعارف کرانے میں کامیابی ہوئی امیر امان اللہ خان کی تخت نشینی کے چند روز بعد افغان انگریزی جنگ کے اسباب پیدا ہو گئے۔ جس میں افغانستان نے ہمیں کام کرنے کا پورا موقعہ دیا۔ مگر ناساعد حالات کی وجہ سے متوقع نتائج مرتب نہ ہو سکے۔ پھر بھی اس کا تحریک آزادی ہند پر کافی اثر پڑا اور ایک سال میں اس قدر کام ہوا جو دوسری صورت میں چوتھائی صدی تک وقت لیتا۔

شروع ۱۹۲۱ء میں ہماری بعض دستاویزات پھر انگریزوں کے ہاتھ آ گئیں اور انہوں نے نومبر میں اس سے فائدہ حاصل کیا۔ مولانا محمد علی (پریذیڈنٹ نیشنل کانگریس)، مولانا شوکت علی (رئیس مجلس خلافت) مولانا حسین احمد مدنیؒ (جمعیۃ العلماء) کو کراچی میں ان پر مقدمہ چلا کر مہاتما گاندھی سے جدا کر دیا۔ ہمارا خیال ہے کہ مقدمہ کراچی کی کارروائی برائے نام تھی۔ حقیقت میں مولانا محمد علی پر ہندوستان کی مجلس انتظامی کے رکن قانون نے ہمارے کاغذات کی بناء پر "رولٹ ایکٹ" کے ماتحت بمبئی ہائیکورٹ میں مقدمہ چلایا ہے۔ اس میں مولانا محمد علی کو اطلاع دینی یا ان سے جواب لینے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس کے بعد تخمیناً ۲۰ ہزار ہندوستانی جیل میں گئے اور مہاتما گاندھی نے بردولی میں پسپائی کا فیصلہ صادر کیا۔ جس پر تحریک آزادی ہند کا ایک دور ختم ہو گیا۔

اس میں ہمیں خوشی ہے تو فقط اتنی کہ جس طرح افغانستان نے ہمیں جنگ میں کام

کا موقعہ دیا تھا، اسی طرح ہم بھی اس شورش سے افغانستان کو اپنا استقلال مکمل حاصل کرنے کے لیے مناسب فضا پیدا کرنے میں مدد دے سکے۔ ۱۹۲۰ء میں ہندوستانی مسلمان ہجرت کرکے ہزاروں کی تعداد میں افغانستان آئے۔ افغانستانی ترکستان میں ان کے لیے نو آبادی قائم کرنے کا قانون بنایا گیا۔ جس میں انہیں مکمل لوکل سیلف گورنمنٹ کے حقوق دیے گئے۔ اسی ضمن میں ہم نے "ہندوستانی یونیورسٹی کابل" کے لیے اجازت حاصل کرنے کی کوشش شروع کی۔ یونیورسٹی کا اساسی قانون پہلی بار افغانستان کی "شاہی کونسل وضع قوانین" نے چند ترمیمات کے لیے واپس کر دیا، لیکن ۱۹۲۲ء میں ترمیم شدہ صورت میں منظور کر لیا۔ اور چند ابتدائی کام بھی شروع ہو گئے ہندوستانی نیشنل یونیورسٹی کابل کے لیے شاہی فرمان حاصل کرنے سے پہلے ضروری تھا کہ انڈین نیشنل کانگریس کی برانچ کابل میں قائم کی جائے۔ اس لیے ہمیں "کانگریس کمیٹی کابل" بنانے کی ضرورت پیش آئی۔ گویا سات سال سے کابل میں کام کرنے والی جماعت شاخ کانگریس کی صورت میں تبدیل ہو گئی۔ جس سے مختلف سیاسی عقیدہ رکھنے والے اصحاب ایک نقطہ پر جمع ہو گئے۔ ہماری کانگریس کمیٹی کابل کا الحاق انڈین نیشنل کانگریس نے گیا سیشن میں منظور کر لیا۔ مگر واقعات اس قدر جلد تبدیل ہوتے گئے کہ اس الحاق کی اطلاع ہمیں ماسکو میں ملی۔ اس وقت تھوڑی دیر کے لیے ہمیں نادر شاہ قاچار کے اس زرین مقولہ کا لطف حاصل ہوا جو اس نے دہلی میں ہاتھی کی سواری سے انکار کرتے وقت کہا تھا۔ اور ہمیں سارا کام نئے سرے سے شروع کرنا پڑا۔ اگرچہ ہم اس وقت کابل میں نہیں ہیں مگر چوں کہ ہماری کمیٹی اسی نام سے بنی اور اس نام سے اس کا تعارف ہوا اس لیے ہم جہاں کہیں رہیں گے۔ اس نام کو نہ چھوڑیں گے۔ ہماری سرگذشت ناکامیوں کی طویل فہرست ہے اور غلط کاریوں کے اعتراف سے بھری ہوئی ہے۔ لیکن اس میں ایک خوبی ضرور محسوس ہوگی۔ اس میں مایوسی کا شائبہ تک بھی نہیں ہے۔ حضرت شیخ الہند کی وصیت ہمیں ہمیشہ پیش نظر رکھنی ہے۔

ایمن مشو کہ مرکب مردان راہ را در سنگلاخ بادیہ پیہا بریدہ اند
نومید ہم مباش کہ رندان بادہ نوش ناگہ بہ یک خروش بہ منزل رسیدہ اند

سروراجیہ تحریک

ہمیں ماسکو میں انقلاب روس کے نتائج آنکھوں سے دیکھنے کا موقع ملا۔ انقلاب کا پورا مطالعہ کرنے کے لیے ہماری کمیٹی کے بعض ممبروں نے روسی زبان سیکھی۔ ہمیں روس کے اہم اشخاص سے تبادلہ خیالات کے اچھے موقعے ملے۔ یورپ کے دیگر ممالک پر جو انقلاب روس کا اثر آیا اس کے مطالعہ کے لیے ہماری کمیٹی کے ممبران ملکوں میں گئے۔ ہم نے ترکی انقلاب کا بھی مطالعہ کیا۔ انقرہ اور استنبول کو اچھی طرح دیکھا۔ جس قدر واقفیت اور تجربہ ہماری کمیٹی کو حاصل ہوا اس کی رپورٹ لکھنے کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں۔ مگر ہم نے ایک مستقل پارٹی پروگرام تحریر کی صورت میں ضبط کرنا زیادہ مناسب خیال کیا۔

اوروں پہ کیوں نزول بلا اپنے ساتھ ہو
اب ہم مکان شہر سے باہر بنائیں گے

تعارف کے اس حصہ کو پڑھنے سے پہلے پروگرام کو ایک سرسری نظر سے دیکھ لینا ضروری ہے۔

ہمیں افسوس کے ساتھ اس حقیقت کا احساس ہوتا ہے کہ ہمارے ملک کی موجودہ نسل انقلاب کی ماہیت سمجھنے سے بہت دور ہو گئی۔ ۱۸۵۸ء کی دہلی دیکھنے والے بہت کم رہ گئے۔ اس کے کچھ افسانے لوگوں کو یاد ہیں لیکن اس انقلاب کو فن کے اعتبار سے سمجھانے والا ایک بھی پیدا نہیں ہوا۔ ہماری سیاست عموماً کالجوں اور ہوٹلوں کی بیرونی زندگی میں پلی۔ خدا بھلا کرے نیک نفس گاندھی کا کہ اس نے ہندوستانی ذہنیت میں ایک

انقلاب تو پیدا کر دیا اور جھونپڑوں میں رہنے والوں کی طرف توجہ پھیر دی۔ بنیادیں بھری جا رہی ہیں ہمارا پروگرام ان بنیادوں پر عمارت کھڑی کرنے والوں کی رہنمائی کرے گا۔ ہم شمالی ہند کے رہنے والے دکن سے اس قدر آشنا نہیں۔ بنگال کو ہماری معلومات کی ضرورت نہیں بنگال سرور اجیہ پارٹی کا محترم لیڈر اور اس کے ساتھی گھر بیٹھے ہم سے زیادہ جانتے ہیں۔ لیکن بد قسمت شمال مغربی ہند جس پر مصیبت سب سے زیادہ آتی رہتی ہے اسی طرح خواب غفلت میں مست ہے اکالیوں کے سوا ملکی رہبر نوجوانوں کو سحر کی نیند سلا رہے ہیں اس لیے ہم نے اس سرزمین کو سب سے پہلے اپنا قبلہ توجہ بنایا ہے۔ ہندو مسلم اختلاف کو رفع کرنے کی بارہا کوششیں کی گئیں مگر ان میں سے کوئی بھی بار آور نہ ہو سکی۔ کیوں کہ مسئلہ کی اصلیت و ماہیت پر غور نہیں کیا جاتا۔ اگر تعمق سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ نہ صرف ان دو فرقوں میں باہمی اختلاف ہے بلکہ ہر ایک فرقہ کے اندر قومی اور معاشرتی تقسیمات موجود ہیں۔ مسلمانوں کا قومی سوال موجود ہے۔ اگر پنجابی و سندھی، ہندوستانی اور پٹھان، کشمیری اور بلوچی کا قومی سوال موجود ہے تو ہندوؤں میں بنگالی و بہاری، مدراسی و مرہٹی، گجراتی و مارواڑی کا مسئلہ پایا جاتا ہے۔ ان قومی اختلافات کو مذہبی یگانگت بھی نہیں مٹا سکتی۔

اس کے بعد ہر ایک قوم میں طبقاتی پیچیدگی موجود ہے۔ مالدار و محنت کش زمیندار و کسان، سرمایہ دار و مزدور کی باہمی کشاکش ہر ایک ہندوستانی قوم کو دو متقابل اور متعارض صنفوں میں بہ آسانی تقسیم کر سکتی ہے۔ اس لیے صرف مذہبی بنا پر تمام ہندوستانی مسائل اور خصوصاً ہندو مسلم اختلافات کو حل کرنا کوئی پائیدار راہ نجات پیدا نہیں کر سکتا۔ لہذا ہم اپنے پروگرام میں مذہب کو ان مسائل کے حل کرنے کی اساس نہیں قرار دیتے، بلکہ قومی اور طبقاتی تفریق اور اقتصادی و سیاسی اصول پر ان مشکلات کا حل پیش کرتے ہیں جس کے ذیل میں مذہبی اختلافات معقولیت سے رفع ہو سکتے ہیں۔ ہم ہندوستان کو ایسے ممالک میں تقسیم کرتے ہیں، جہاں ایک قوم آباد ہو، جس کی زبان اور معاشرت میں یکسانی

پائی جاتی ہو اس تقسیم کے بعد ہر ایک مذہب کے لیے کسی نہ کسی ملک میں اکثریت حاصل ہونے کی گنجائش ہے۔ اس لیے مذہبی تنازعات کا قطعی طور پر سدباب ہو سکتا ہے۔ ان ممالک کی جمہوریتوں میں انتخاب کے لیے حق نمائندگی مذہبی تفریق کی بجائے طبقاتی اختلافات کی بنا۔ پر دیا جائے گا۔ اس لیے چھوٹے مذہبی فرقوں کی بھی حق تلفی نہیں ہوگی۔ آج کل کی صنعتی دنیا سے ہندوستان کی موجودہ ترقی کا مقابلہ کرنے کے بعد یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ ہندوستان نظام سرمایہ داری کے مطابق ترقی کر کے یورپ و امریکہ کا پر امن مقابلہ بھی نہیں کر سکتا۔ چہ جائیکہ انگریزی سرمایہ داروں اور ملوکیت پسندوں کا مد مقابل بنے۔ اپنے آپ کو آزاد کرنے میں عموم اہالی ملک کی فلاح جو اس نظام کے ماتحت رہ کر حاصل ہو سکتی ہے اس کا ترقی یافتہ نمونہ صنعتی ممالک مغرب میں موجود ہے۔ اس لیے ہم اپنے ملک کے موجودہ نظام سرمایہ داری کو توڑ کر ایسے نظام کی بنیاد ڈالتے ہیں، جو طبقہ، محنت کش یعنی ملک کی اکثریت کی فلاح کا ضامن ہو اور اسی محنت کش طبقہ کے زیر اقتدار رہے۔ اس سے ہماری تحریک آزادی بھی یقیناً کامیاب ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس نظام کی تائید میں عموم اہالی ملک کی ہمدردی جب شروع ہو گئی تو آخر تک قائم رہے گی۔ اور یہی کلید کامیابی ہے۔

مروجہ نظام سرمایہ داری کو ہم رد کرتے ہیں، لیکن اس کے بجائے کوئی ایسا نظام قبول نہیں کرتے، جس میں مذہب کے لیے بالکل گنجائش نہ ہو اور وہ چھوٹی انفرادی ملکیت کی اجازت نہ دیتا ہو۔ کیونکہ ہمارے ملک کی (۷۲) فی صد آبادی پرانے طریقہ کاشتکاری سے اوقات بسر کر رہی ہے۔ عوام میں مذہبی رسوم ان کی معاشرت کا جزو بن چکی ہیں۔ اگر ان امور کا خیال نہ کر کے کوئی پروگرام بنایا جائے تو تحریک آزادی بہت دور پیچھے پڑ جائے گی۔ ہم نے نیا اقتصادی و سیاسی نظام تجویز کرتے ہوئے اپنی پارٹی کے ممبروں کے لیے جو آزاد ہند کی نئی گورنمنٹ بنائیں گے یہ شرط لگا دی ہے کہ وہ اپنی ذاتی ضروریات اور مصارف کو اپنے ملک کی متوسط زراعت پیشہ آبادی سے زیادہ نہ

بڑھائیں تاکہ گورنمنٹ میں سرمایہ داری کو کسی طرح دوبارہ پیدا ہونے کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اور ہماری پارٹی کی نسبت یہ شبہ نہ ہو سکے کہ اس کا پروگرام محض خود پروری کے لیے ہے یا ایک سیاسی حربہ کا حکم رکھتا ہے۔ ہندوستان جیسے ملک کا دنیا سے علیحدہ رہنا ممکن نہیں، اور نہ وہ دنیا سے کبھی علیحدہ رہ سکا ہے۔ اس وقت جو ہندوستانیوں میں بیرونی تعلقات سے ایک نفرت سی پائی جاتی ہے، وہ عارضی ہے۔ وہ جس قدر سیاسی طاقت اپنے ہاتھ میں لیتے جائیں گے، اسی قدر یہ جذبہ کمزور ہوتا جائے گا۔ ہماری پارٹی ہندوستان کے تعلقات خارجیہ بتدریج پیدا کرنے کے لیے سب سے .بہتر طریقہ ایشیاٹک فیڈریشن تحریک کو سمجھتی ہے۔ اس لیے ہم نے اسے اپنے پروگرام کا اہم حصہ قرار دیا ہے۔

ایشیاٹک فیڈریشن کا خیال پہلے دو دفعہ جاپان اور ترکی کی طرف سے مختلف لہجوں میں دنیا کے سامنے آ چکا ہے۔ مگر وہ چوں کہ شہنشاہی طاقتیں تھیں شہنشاہی روس کو ایشیائی ممالک میں شمار نہیں کر سکتی تھیں۔ اس لیے انہیں کامیابی نہیں ہوئی۔ اب تیسری بار یہ آواز ہندوستان سے اٹھتی ہے۔ اگر ہندوستانی سروراجی تحریک یعنی محنت کش طبقہ کی حمایت و حفاظت کو اس کا مرکز قرار دیتا ہے اور اشتراکی روس کو مشرقی ممالک میں شمار کرتا ہے تو ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ اس میں اسے ناکامی نہیں ہوگی۔ ہماری کمیٹی کا خیال ہے کہ ایشیاٹک فیڈریشن کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا، جب تک ایشیا روس کو اپنے اندر جذب نہیں کر لیتا۔ روسی ایک ایشیائی کی نظر میں نیم ایشیائی قوم ہے۔ اس وقت نصف ایشیا اس کے زیر اقتدار ہے۔ روس پرانی ایمپراطوری خیالات چھوڑ کر ایک ایسے اصول کے لیے لڑ رہا ہے جس کی علمبرداری ایشیا کو کرنی چاہیے تھی۔ ممکن ہے روسی انقلاب کے زمانے میں مذہب کے خلاف جو تشدد برتا گیا ہے، اس سے متاثر ہو کر ہمارے دوست ایشیاٹک فیڈریشن میں روس کا نام سن کر گھبرا جائیں، اس لیے ہمیں اپنا خیال ذرا وضاحت سے لکھنا چاہیے۔ انقلاب روس کے دو پہلو ہیں۔

ایک تو یہ کہ موجودہ تقسیم دولت اور قانون ملکیت کو بدلا جائے اور اس کے عوض

ایک نیا نظام ایسا قائم کیا جائے جس میں انفرادی ملکیت کے بدلے اجتماعی ملکیت کا قانون جاری ہو، اور زمین کی پیداوار اور صنعتی مال کو بیچنے کے لیے نہیں بلکہ حسب ضرورت استعمال کے لیے پیدا کیا جائے۔ انقلاب کا یہ پہلو دنیا پر اپنا اثر ڈال رہا ہے۔ اگر کمیونسٹ انٹرنیشنل اپنے انتہائی نقطہ نظر میں جلدی کامیاب نہ بھی ہو پھر بھی وہ دنیا میں سیاسی اور اقتصادی طاقت محنت کش طبقہ کو دلا کر رہے گی۔ انقلاب کے اس پہلو سے صرف نظر کرنا سیاسی کوتاہ بینی کی دلیل ہے۔ ہندوستان نے انقلاب عظیم فرانس سے چشم پوشی کر کے اپنی عظمت کو خاک میں ملا دیا۔ اب اس عالمگیر اہمیت رکھنے والے واقعہ سے اغماض کر کے ہم نہیں چاہتے کہ وہ اپنی موت کے فتوے پر دستخط کر دے۔ ہمالیہ، کوہ قرہ کورم اور ہندوکش کے مقام اتصال سے چند قدم آگے روس ہم سے ملتا ہے۔ ہماری قطعی رائے ہے کہ اس غلامی کے (۶۰) سال میں جو کہ ہم نے حاصل کیا ہے۔ اگر وہ سارے کا سارا دے دیں اور ننگے بھوکے رہ کر شمال مغربی دروں سے قطب شمالی تک رہنے والی قوموں کی دوستی خرید لیں تو ہم خسارے میں نہیں رہیں گے۔

نہ سنبھلو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہو گی داستانوں میں

اس انقلاب کا دوسرا پہلو مذہب سے علیحدگی ہے، جو روس میں تشدد کا انتہائی درجہ اختیار کر چکی تھی۔ اگرچہ وہ اس تہلکے سے کوئی نسبت نہیں رکھتی جو دھلی نے سنہ ۱۸۵۸ء میں دیکھا۔ قوم کے ایک حصہ کا دوسرے حصے پر غلبہ اور ایک قوم کا دوسری قوم پر قبضہ یکساں نہیں ہوتے۔ پھر بھی یہ حالت معمولی اور طبعی نہیں بلکہ ایک سخت تلاطم اور ہنگامے کا نتیجہ تھی کیوں کہ رہنمایان مذہب نے پرانے نظام ایمپراطوری و سرمایہ داری کی حمایت میں مذہب کو آلہ کار بنایا تھا لیکن حالات کے سکون پذیر ہونے پر مذہب کی مخالفت دھیمی پڑ گئی۔ روسی کاشتکار ہمارے کاشتکاروں کی طرح سختی سے اپنے

مذہب کا پابند ہے۔ ہمارے سامنے ماسکو میں پادریوں کی کانفرنس ہوئی، جس میں انہوں نے سویٹ کی اقتصادی و سیاسی پالیسی کی تائید میں ریزولوشن پاس کیے اور انہیں کسی قدر مذہبی آزادی مل گئی۔ اسی طرح قازان میں مسلمان عالموں کی کانفرنس منعقد ہوئی مگر افسوس ہے کہ روسی و ترکستانی مسلمان عام طور پر یورپین سیاست سمجھنے میں اسی دور سے گزر رہے ہیں، جس سے ہندوستانی مسلمان سنہ ۱۸۷۲ء میں گزر چکے ہیں۔ وہ بہت جلد انگریزوں کی نمائشی باتوں میں آ جاتے ہیں اور روس ہے کہ کسی حالت میں انگریزی ایمپراطوری نفوذ کو برداشت نہیں کر سکتا۔ ہمیں حیرت ہوتی ہے جب ہم ان لوگوں کو دیکھتے ہیں جن کے مناقب ہم ہندوستان میں گاتے رہتے ہیں۔ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ روس کے متعلق ہماری معلومات ایسی مستند ہیں جن کی محض نظریات سے بھی تردید نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہمیں اس وقت لطف آئے گا جب کوئی مشرقی خواہ ہمارے خیال کی تردید کے لیے ہی مشاہدہ و تجربہ کی بنا پر واقعات جمع کرنے والے حضرات روسی مسئلہ کا مستقل مطالعہ شروع کر دیں اور گھر میں بیٹھ کر کسی غلط پروپیگنڈے سے متاثر نہ ہوں۔ ہم نے اپنے پروگرام میں جس کو ہم اپنی حیات اور ترقی کے لیے لازمی سمجھتے ہیں مذہب کو پورا موقعہ دیا ہے۔ اگر ہندوستانی مذاہب کے رہنما سرور اجیہ جمہوریہ کے سیاسی و اقتصادی پروگرام کو اپنے ہاتھ میں لے کر اسے کامیاب بنانے پر کمر ہمت باندھ لیں تو نہ ان کے مذہب کو کوئی خطرہ ہے اور نہ ان کے برخلاف تشدد کا اندیشہ، ورنہ اقوام اپنا حق حیات قائم رکھنے کی خاطر کسی قسم کی رکاوٹ کی پروا نہیں کرتیں اور ہندوستانی بھی اس قاعدے سے مستثنیٰ نہیں رہیں گے۔

حرب عمومی کے نتیجہ کے طور پر روس، جرمنی، اوسٹریا، ترکیا میں شاہنشاہی ختم ہو گئی۔ یہ سب قومیں اب اپنی تعمیر میں مصروف ہیں۔ نئی ترکیا کا رقبہ بے شک تھوڑا ہو گیا ہے مگر اس وقت اس کی طاقت زیادہ ٹھوس بن رہی ہے جو ہر ایک مشرقی کے لیے باعث مسرت ہو گی لیکن ہمارے ہندوستانی مسلمان دنیا کے تمام مسلمانوں کی انٹرنیشنل

تحریک جمہوری اصول پر کامیاب بنانا چاہتے ہیں جس کا نام " خلافت " ہے۔ ان میں سے ایسے لوگوں کے لیے جو کسی مسلمان سلطنت کی پالیسی کو اپنی رہنمائی کے لیے کافی نہیں سمجھتے، ہم اپنا مختصر مطالعہ بیان کرنے سے بخل نہیں کرتے۔ اگر ہماری سرور اجیہ اصول پر ایشیاٹک فیڈریشن کے لیے موقعہ نکلتا ہے اور مسلمان قومیں اس پروگرام کو اختیار کرنے میں پیچھے نہیں رہتیں تو اس فیڈریشن کی سیاسی واقتصادی پالیسی کے اندر رہ کر مسلمانوں کا ایک اتحاد اسلامی معاملات پر بحث کرنے کے لئے بنایا جاسکتا ہے۔

گریہ نہیں تو بابا وہ سب کہانیاں ہیں

اس مسئلہ میں ڈاکٹر اقبال کا " خضر راہ ہماری صحیح ترجمانی کرتا ہے، ہند میں سوراج کا نام لینا (اس کا مطلب مکمل آزادی ہو یا مختاریت داخلیہ) اور برطانوی قرضہ، ہند کی طرف توجہ نہ کرنا، معاملہ فہمی کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ ہم نے اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر ایک حد تک غور کرنے کے بعد اسے اپنے پروگرام میں داخل کیا ہے۔

گرچہ بے ساماں نماید کارما سہلش مبیں
کاندریں کشور گدائی زیب سلطانی بود

عبیداللہ

پریذیڈنٹ کانگریس کمیٹی کابل (سابق ناظم نظارۃ المعارف دہلی)

سرور اجی اصل الاصول کی تشریح میں مجدد لسان دہلی خواجہ الطاف حسین حالی کے مسدس کا اقتباس

"سرمایہ دار"

امیروں کا عالم نہ پوچھو کہ کیا ہے ضمیر ان کا اور ان کی طینت جدا ہے
نہ گفتار میں ان کے کوئی خطا ہے نہ کردار ان کا کوئی ناروا ہے

وہ جو کچھ کہیں کہہ سکے کون ان کو
بنایا ندیموں نے فرعون ان کو
سمجھتے ہیں سب عیب جن عادتوں کو۔ بہائم سے نسبت ہے جن سیرتوں کو
چھپاتے ہیں اوباش جن خصلتوں کو نہیں کرتے اجلاف جن حرکتوں کو
وہ یاں اہل دولت کو ہمیں شیر مادر
نہ خوف خدا ہے، نہ شرم پیمبر
نہ مظلوم کی آہ و زاری سے ڈرنا نہ مفلوک کے حال پر رحم کرنا
ہوا و ہوس میں خودی سے گزرنا تعیش میں جینا نمائش پہ مرنا
سدا خواب غفلت میں بے ہوش رہنا
دم نزع تک خود فراموش رہنا
پریشاں اگر قحط سے اک جہاں ہے تو بے فکر ہیں کیونکہ گھر میں سماں ہے
اگر باغ امت میں فصل خزاں ہے تو خوش ہیں کہ اپنا چمن گل فشاں ہے
بنی نوع انساں کا حق ان پہ کیا ہے
وہ اک نوع نوع بشر سے جدا ہے
کہاں بندگان ذلیل اور کہاں وہ بسر کرتے ہیں بے غم قوت و ناں وہ
پہنتے نہیں جز سمور و کتاں وہ ۔ مکاں رکھتے ہیں رشک خلد و جناں وہ
نہیں چلتے وہ بے سواری قدم بھر
نہیں رہتے بے نغمہ و ساز دم بھر
کمر بستہ ہیں لوگ خدمت میں ان کی گل و لالہ رہتے ہیں صحبت میں ان کی
نفاست بھری ہے طبیعت میں ان کی نزاکت سو داخل ہے عادت میں ان کی
دواؤں میں مشک ان کے اٹھتا ہے ڈھیروں
وہ پوشاک میں عطر ملتے ہیں سیروں
یہ ہو سکتے ہیں ان کے ہم جنس کیونکر نہیں چین جن کو زمانہ میں دم بھر
سواری کو گھوڑا نہ خدمت کو نوکر نہ رہنے کو گھر اور نہ سونے کو بستر

پہننے کو کپڑا نہ کھانے کو روٹی
جو تدبیر الٹی تو تقدیر کھوٹی

محنت کش

مگر اک فریق اور ان کے سوا ہے شرف جس سے نوع بشر کو ملا ہے
سب اس بزم میں جن کا نور ضیا ہے سب اس باغ کی جن سے نشوونما ہے
ہوتے جو کہ پیدا ہیں محنت کی خاطر
بنے ہیں زمانے میں خدمت کی خاطر

یہ برکت ہے دنیا میں محنت کی ساری جہاں دیکھیے فیض اس کا ہے جاری
یہی ہے کلید در فضل باری اسی پر ہے موقوف عزت تمہاری
اسی سے ہے قوموں کی یاں آبرو سب
اسی پر ہیں مغرور میں اور تو سب

ہلاتے نہ اگلے اگر دست و بازو جہاں عطر حکمت سے ہوتا نہ خوشبو
نہ اخلاق کی وضع ہوتی ترازو نہ حق پھیلتا ربع مسکوں میں ہر سو
حقائق یہ سب غیر معلوم رہتے
خدائی کے اسرار مکتوم رہتے

گلستاں میں جوبن گل و یاسمن کا سماں زلف سنبل کی تاب و شکن کا
قد دلربا سرو اور نارون کا رخ جانفزا لالہ و نسترن کا
غریبوں کی محنت سے ہے رنگ بو سب
کمیروں کے خوں سے ہیں یہ تازہ رو سب

چنیں گر نہ وہ، ہوں کھنڈر کاخ و ایواں بنیں گر نہ وہ شاہ و کشور ہو عریاں
جو بوئیں نہ وہ تو ہوں جاندار بے جاں جو چھانٹیں نہ وہ تو ہو جنگل گلستاں
یہ چلتی ہے گاڑی انہیں کے سہارے
جو وہ کل سے بیٹھیں تو بے کل ہوں سارے

مشقت میں عمر ان کی کٹتی ہے ساری نہیں آتی آرام کے ان کی باری
سدا بھاگ دوڑ ان کی رہتی ہے جاری نہ آندھی میں عاجز نہ مینہ میں ہیں عاری
نہ لو جیٹھ کی دم ترٹاتی ہے ان کا
نہ ٹھر ماہ کی جی چھڑاتی ہے ان کا
کھپاتے ہیں کوشش میں تاب و تواں کو گھلاتے ہیں محنت میں جسم و رواں کو
سمجھتے نہیں اس میں جاں اپنی جاں کو وہ مر مر کے رکھتے ہیں زندہ جہاں کو
بس اس طرح جینا عبادت ہے ان کی
اور اس دھن میں مرنا شہادت ہے ان کی

محنت کش انسانوں کی ہمدردی

سروراجی تخیل کی عظمت

بہت نوع انساں کے غم خوار و یاور ہوا خواہ ملت بہ اندیش کشور
شدائد کے دریائے خوں میں شناور جہاں کے پر آشوب کشتی کے لنگر
ہر ایک قوم کی ہست و بود ان سے ہے یاں
سب اس انجمن کی نمود ان سے ہے یاں
نہ احباب کے تیغ احساں کے گھایل نہ بیٹے سے طالب نہ بھائی سے سائل
نہ دکھ درد میں سوئے آرام مائل نہ دریا و کوہ ان کے رستے میں حائل
سنے ہوں کبھی رستم و سام جیسے
غیور اب بھی لاکھوں ہیں گمنام ویسے
کسی پر ہو سختی صعوبت ہے ان پر کسی کو غم و رنج، کلفت ہے ان پر
کہیں ہو فلاکت مصیبت ہے ان پر کہیں آئے آفت قیامت ہے ان پر
کسی پر چلیں تیر آماج یہ ہیں
لٹے کوئی رہگیر تاراج یہ ہیں

یہ ہیں شر تک بات پر اڑنے والے یہ پیماں کو میتوں سے ہیں جڑنے والے
یہ فوج حوادث سے ہیں لڑنے والے یہ غیروں کی ہیں آگ میں پڑنے والے

امنڈتا ہے رکنے سے اور ان کا دریا
جنوں سے زیادہ ہے کچھ ان کا سودا

جماتے ہیں جب پاؤں ہٹتے نہیں یہ بڑھا کر قدم پھر پلٹتے نہیں یہ
گئے پھیل جب پھر سمٹتے نہیں یہ جہاں بڑھ گئے پھر تو گھٹتے نہیں یہ

مہم بن کیے سر نہیں بیٹھتے یہ
جب اٹھتے ہیں اٹھکر نہیں بیٹھتے یہ

خدا نے عطا کی ہے جو ان کو قوت سمائی ہے دل میں بہت ان کی عظمت
نہیں پھیرتی ان کا منہ کوئی زحمت نہیں کرتی زیر ان کو کوئی صعوبت

بھروسے پہ اپنے دل و دست و پا کے
سمجھتے ہیں ساتھ اپنے لشکر خدا کے

مہابھارت سروراجیہ پارٹی

(۱) "کانگریس کمیٹی کابل" نیشنل کانگریس میں ایک مستقل پارٹی کی بنیاد رکھتی ہے۔ جو ملک میں "سروراجیہ حکومت" پیدا کرے گی۔ "سروراجیہ اصول" پر حکومت کے لیے ضروری ہے کہ۔

(الف) ملک کے بڑے طبقوں یعنی کاشتکار، مزدور اور دماغی محنت کش کو چھوٹی صنفوں یعنی زمیندار اور سرمایہ دار کی طرح جمہوری گورنمنٹ کی ہرایک شعبہ میں نمائندگی کا حق ان کی تعداد کے مطابق دے کر اسے محفوظ کر دیا جاتے۔

(ب) اقتصادی نظام مستقل طور پر ایسا قائم کیا جاتے جو محنت کش طبقہ یعنی کاشتکار مزدور اور دماغی محنت کش کو قرض و افلاس سے بچانے کا ضامن ہو اور ملک کو ایسے خارجی قرضہ کا محتاج نہ بناتے جس سے سیاسی آزادی سلب ہونے کا خطرہ پیدا ہو سکے۔ اس پارٹی کا نام "مہابھارت سروراجیہ پارٹی" ہو گا۔

اصول و مقاصد

(۲) مہابھارت سروراجیہ پارٹی اپنے سروراجی اصول کی اساس پر مقاصد ذیل کے لئے جدوجہد جاری رکھے گی۔

(الف) ہندوستان کی مکمل آزادی حاصل کرنا، ملک میں جمہوری نظام قائم کرنا ہندوستان کے مختلف ممالک کو ایک ملک فرض کر کے نئی ہندوستانی واحد قومیت پیدا کرنے کی کوشش کو اساس آزادی نہ بنانا۔

(ب) آزاد ہند کو ملوکیت اور سرمایہ داری سے ہمیشہ کے لیے پاک کرنا اور اسے انسانی سوسائٹی کے لیے ایک نمونہ بنانا۔

(ج) تمام ہندوستانی اقوام کو نظام توافق (فیڈرل نظام) میں جمع کرنا۔

(د) ایشیائی اقوام میں ایمپراطوری اور سرمایہ داری کے خلاف ایک توافق (سروراجیہ ایشیاٹک فیڈریشن) پیدا کرنا۔

(ھ) اقوام عالم میں مشرق کو اس کا حق دلوانا۔

(۳) ہندوستان کا رقبہ یورپ بہ استثنائے روس، کے برابر ہے۔ اس کے مختلف حصوں کی آبادی میں زبان، معاشرت اور تمدن کے گہرے اساسی اختلاف موجود ہیں "سروراجیہ پارٹی" یقین رکھتی ہے کہ آزادی کے بعد بھی اس قسم کے اختلافات ضرور موجود رہیں گے جیسے آج کل یورپین اقوام میں پائے جاتے ہیں۔ اس لیے "سروراجیہ پارٹی" ہندوستان میں کسی غیر طبعی اتحاد کو اساس آزادی قرار دینے سے قطعاً انکار کرتی ہے۔

(الف) مہابھارت سروراجیہ پارٹی ہر ایک ہندوستانی ملک کے محنت کش طبقہ کی جدوجہد پر اس ملک کی آزادی کو منحصر سمجھتی ہے۔

(ب) نظام توافق (فیڈرل سسٹم) کے سوا اور کسی نظام کو ہندوستانی وحدت قائم رکھنے والا نہیں مانتی۔

(۴) پارٹی نیشنل کانگریس کو اپنے اصول و مقاصد منوانے کی جدوجہد برابر جاری رکھے گی۔

(الف) مہابھارت سروراجیہ پارٹی "نیشنل کانگریس کریڈ" کی پابندی نہایت سختی سے اپنے اوپر عائد کرتی ہے تاکہ پارٹی نظام بے قاعدہ کشت و خون سے

محفوظ رہے، لیکن نیشنل کانگریس کی مجلس عاملہ میں اس وقت تک شریک نہ ہوگی جب تک پارٹی کسی چھوٹی یا بڑی کانگریس کمیٹی میں اکثریت حاصل نہیں کر لیتی۔

(ب) مہابھارت سروراجیہ پارٹی آزادی کی جدوجہد کو برطانوی مقبوضات تک محدود نہیں رکھے گی۔ بلکہ ہندوستانی ریاستوں کو بھی اپنے دائرہ عمل میں شامل کرتی ہے۔

(ج) مہابھارت سروراجیہ پارٹی اپنی سیاسی جدوجہد میں تمام ایسی ہندوستانی سیاسی پارٹیوں کے ساتھ اشتراک عمل کرے گی جو ہندوستان کی کامل آزادی کو اپنا مقصد قرار دیتی ہیں اور نظام سرمایہ داری کی کسی طرح بھی تائید نہیں کرتیں۔

مرکز و میدان عمل

(۵) "مہابھارت سروراجیہ پارٹی" کا مستقل مرکز "دہلی" ہوگا اور ثانوی مراکز "لاہور" اور "آگرہ" رہیں گے۔

(۶) م۔س۔ پارٹی ہندوستان کے تین قدرتی حصوں یعنی شمال غربی، شمال شرقی اور دکن میں سے اس حصہ کو جس میں دہلی واقع ہے، بطور نمونہ اپنا مرکزی میدان عمل قرار دیتی ہے اور اسے "سروراجیہ ہند" کے نام سے موسوم کرے گی۔ م،س، پارٹی، فی الحال سروراجیہ ہند کے حدود اس طرح مقرر کرتی ہے۔ اس کے شمال میں جھیل مانسرور، کوہ ہمالیہ، قرہ کورم اور ہندوکش۔ اس کے مشرق میں نیپال، بنارس، اور دریائے چنبل۔ اس کے جنوب میں دریائے نربدا اور بحیرہ عرب۔ اس کے مغرب میں افغانستان و ایران۔

(۷) "سروراجیہ ہند" کو "م،س، پارٹی" ایسے ملکوں میں تقسیم کرے گی، جہاں ایک قوم آباد ہے۔ جو ایک زبان بولتی ہے۔ جس کی معاشرت میں عموماً یکسانی پائی جاتی ہے۔ ان

ممالک میں ہر ایک ملک "سروراجی" ملک کہلائے گا۔

(الف) ایک ابتدائی تجویز کے طور پر م، س، پارٹی سروراجی ہند (یعنی شمال مغربی حصے) کو دس سروراجی ملکوں میں تقسیم کرتی ہے۔

(۱) "بھارت"، جس کی زبان ہندوستانی (اردو) ہے۔ اس میں دو آبہ گنگا جمنا اور لکھنؤ شامل ہیں۔ اس کے مرکزی شہر "دہلی" اور "آگرہ" ہیں۔

(۲) "جنوب مشرقی پنجاب"، جس کا مرکزی شہر "امرتسر" ہے اور زبان پنجابی ہے۔

(۳) "شمال مغربی پنجاب"، جس کی زبان پوٹھوہاری پنجابی ہے۔ مرکزی شہر "راولپنڈی" ہے۔

(۴) "جنوب مغربی پنجاب"، جس میں ریاست بہاولپور داخل ہے، اس کا مرکزی شہر "ملتان" اور زبان ملتانی پنجابی ہے۔

لاہور تینوں جمہوریتوں کے نظام سے خارج رہے گا۔

(۵) "کشمیر"، جس کی زبان کشمیری ہے اور مرکزی شہر "سری نگر" ہے۔

(۶) "پشتانیہ"، (یعنی صوبہ سرحدی شمالی مغربی) جس کی زبان پشتو اور مرکزی شہر "پشاور" ہے۔

(۷) "بلوچستان"، جس کی زبان بلوچی اور مرکزی شہر "کوئٹہ" و "قلات" ہیں۔

(۸) "سندھ"، جس کی زبان سندھی اور مرکزی شہر "کراچی" ہے۔

(۹) "گجرات"، جس کی زبان گجراتی اور مرکزی شہر "احمد آباد" ہے۔

(۱۰) "راجپوتانہ"، اس کی زبان ہندوستانی (ہندی) اور مرکزی شہر "اجمیر" ہے۔

(ب) ہر ایک سروراجی ملک مستقبل میں ایک "سروراجی جمہوریہ" ہو گا۔ جو اپنی اقتصادی تمدنی اور سیاسی آزادی محفوظ رکھتے ہوئے "متوافق جمہوریات ہند" (انڈین فیڈرل ری پبلکس) کے لیے اکائی بنے گا۔

ممبر اور رضا کار

(۸) ہر ایک سروراجی ملک کا باشندہ مرد و عورت بلا تفریق نسل و مذہب اپنے ملک کی "سروراجیہ پارٹی" کا ممبر بن سکتا ہے اگر وہ۔

(الف) نیشنل کانگریس کریڈ مانتا ہو۔

(ب) سروراجیہ پارٹی کے اصول و مقاصد اور پروگرام کو وفاداری سے مانتا ہو۔

(ج) پارٹی کے انضباطی احکام کی پابندی کا یقین دلاتے۔

(د) اپنی ضروریات زندگی اپنے ملک کے متوسط الحال زراعت پیشہ اشخاص سے نہ بڑھاتے۔

(ہ) اپنی ضروریات زندگی سے زائد جائیداد اگر رکھتا ہو تو پارٹی کے نام منتقل کر دے۔

تشریح جب تک پارٹی ممبروں کی جائیداد کو اپنی تحویل میں لینے کا فیصلہ کرے اس وقت تک وہ جائیداد ان ہی ممبروں کے پاس امانت رہے گی۔

(۹) ہر ایک سروراجی ملک کا باشندہ مرد و عورت بلا تفریق نسل و مذہب اپنے ملک کی "سروراجیہ پارٹی" کا رضا کار بن سکتا ہے اگر وہ ممبری کی پہلی تین شرطیں پوری کرتا ہو۔

(الف) ہر ایک رضا کار کا فرض ہو گا کہ اگر وہ ایک ہندوستانی عورت یا ایک ہندوستانی مذہبی مقدس مقام کو خطرہ میں دیکھے تو اس کی مدافعت میں جان تک لڑا دینے سے دریغ نہ کرے۔

(ب) ہر ایک ہندو رضا کار نہ صرف پرانے اچھوتوں سے برابری کا سلوک کرے گا بلکہ اس کا فرض ہو گا کہ تمام ایسے لوگوں کے ساتھ جنھوں نے ہندوستان کو مستقل طور پر اپنا وطن بنالیا ہے بلا تفریق نسل و مذہب مساوات اور محبت کا

سلوک کرے۔

(ج) ہر ایک مسلمان رضا کار کا فرض ہو گا کہ وہ گاؤ کشی بند کرنے میں کانگریس کمیٹی کابل کے حسب ذیل فیصلہ کا پابند رہے۔

فیصلہ ۔ "کانگریس کمیٹی کابل" کو معلوم ہے کہ اسلامی دنیا کے تمام اہل الرائے اپنی نکبت کا واحد سبب ہندوستانی غلامی کو قرار دیتے ہیں اور جب انہیں بتلایا جاتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کا گاؤ کشی پر اصرار کرنا بھی ہندوستان کی آزادی میں ایک رکاوٹ ہے تو وہ ہندوستانی مسلمانوں کے اس طرز عمل کو سخت نفرت سے دیکھتے ہیں اس لیے "کانگریس کمیٹی کابل" کا فیصلہ ہے کہ کم از کم مخلوط آبادی میں گاؤ کشی قطعاً بند کر دی جائے۔

(۱۰) ایک مکمل جیش رضا کاران میں (۲۰۰) رضا کار ہوں گے، جن کے دس دستے رضا کار افسروں کے ماتحت کام کریں گے۔ لیکن اس کی قیادت تین پارٹی ممبروں یعنی ایک "قائد" اور دو "نائب قائد" کے ہاتھ میں ہو گی۔

مجالس آمرہ و عاملہ

(۱۱) جس وقت ایک سروراجی ملک میں کم از کم (۱۰۰) پارٹی ممبر پیدا ہو جائیں گے اور ایک جیش رضا کاران مرتب ہو جائے گا، تو ممبروں اور رضا کاروں کی مشترکہ کانفرنس منعقد ہو گی، جسے اس ملک کی "سروراجیہ کانفرنس" کہا جائے گا۔ اس کانفرنس میں ان تمام پارٹیوں کے ممبر بطور مشیر شامل ہو سکتے ہیں: جن کے ساتھ "سروراجی پارٹی" اشتراک عمل کا فیصلہ کر چکی ہے۔ لیکن رائے دینے کا حق پارٹی ممبروں اور رضا کاروں تک محدود رہے گا۔

(الف) سروراجیہ کانفرنس اپنے ملک کی سروراجیہ پارٹی کے تمام قانونی، مالی اور

انتظامی اختیارات کی مالک ہے۔ کانفرنس اس قانون اساسی کی تشریح و تکمیل کرے گی۔ بیس پارٹی ممبروں پر مشتمل اپنی "سرواجیہ عاملہ کمیٹی" منتخب کرے گی۔ جسے انتظامی اور مالی اختیارات حاصل ہوں گے۔ کانفرنس اس کی تمام کارروائی کی نگرانی و تصدیق کرتی رہے گی۔

(ب) ہر "سرواجیہ کانفرنس" کا سب سے پہلا کام دو حصوں میں تقسیم ہوتا ہے۔

اول۔ یہ کہ اپنے ملک کے حاجت مند محنت کش طبقہ کا پرانا حق ادا کرے، انہیں دوبارہ قرض میں مبتلا ہونے سے بچاتے اور جہاں مسلمانوں کا افلاس گاؤ کشی بند کرنے میں مانع ہو ان کی امداد کرے۔

دوئم۔ یہ کہ برطانوی قرض ہند جو سیاسی آزادی کو سلب کر رہا ہے، اس کا جس قدر حصہ اس ملک پر عائد ہوتا ہے، اس کو ایسے قرض میں تبدیل کرے جس میں سیاسی آزادی سلب ہونے کا خطرہ نہ ہو۔

(ج) اس کام کی تکمیل کے لیے "کانفرنس" مختلف صورتوں میں پارٹی فنڈ جمع کرے گی۔

(۱) پارٹی ممبروں کی منتقلہ جائیداد اپنے قبضہ میں لے گی۔

(۲) مستطیع رضا کاروں سے چندہ لیا کرے گی۔

(۳) سوشل ریفارمروں اور حامیان انسانیت سے صدقات وصول کرے گی۔

(۴) ملک کے ہر ایک متنفس سے اقتصادی آزادی حاصل کرنے کے لیے ٹیکس آزادی وصول کرے گی۔

(۵) اولاً اپنے ملک میں ثانیاً دوسرے سرواجیہ ملکوں میں اور ہندوستان کے دوسرے حصوں سے قرض حاصل کرے گی۔

(د) ہر "سرواجیہ کانفرنس" کا اصلی اور اہم کام اپنے ملک کی "سرواجیہ

جمہوریہ" پیدا کرنا ہے اس لیے وہ محنت کش طبقہ کو سیاسیات کی تعلیم دے گی۔ ان کی تنظیمات اس طرح درست کرے گی کہ وہ اپنے ملک کی حکومت کے ہر ایک شعبہ میں اپنے تعداد نفوس کے مطابق نمائندگی حاصل کر سکیں۔

(ہ) "سروراجیہ عاملہ کمیٹی" ایک سال کے لیے منتخب ہوا کرے گی اور کانفرنس سال میں دو دفعہ ماہ حمل (اپریل) اور ماہ میزان (اکتوبر) میں منعقد ہو گی۔

(و) بوقت ضرورت سروراجیہ عاملہ کمیٹی کے فیصلہ پر بائیس ممبروں کی متفق درخواست پر کانفرنس بلائی جا سکتی ہے۔

(۱۲) "سروراجیہ عاملہ کمیٹی" اپنے خاص کاموں کے لیے چھ ماتحت انجمنیں بنائے گی جن میں کمیٹی پارٹی ممبروں کے ساتھ رضا کار بھی اپنے انتخاب میں شامل کرے گی۔ بوقت ضرورت ان انجمنوں میں پارٹی پروگرام سے ہمدردی رکھنے والے تنخواہ دار اصحاب بھی شامل کیے جا سکتے ہیں۔

(الف) "انجمن تنظیم" جو ایک پرگنہ، تحصیل، اور ضلع میں اپنا دفتر کھولے گی، جو

(۱) کسان سبھائیں، انجمن مزدوراں، دماغی محنت کش کی محفل اور طالب علموں کی مسامرہ قائم کریں گی۔ یا ایسی مجالس کو اپنی تنظیم میں شامل کریں گی۔

(۲) پارٹی فنڈز جمع کریں گی جن میں ممبروں کی منتقل شدہ جائیدادیں، پارٹی کا قرض، ٹیکس آزادی اور وہ تمام مالی امداد داخل ہے جو انسانیت کی ہمدرد سواراج کے ہمدرد اور سواراج کے ہمدرد لوگوں سے ملے۔

(۳) محنت کشی طبقہ کے حاجت مند افراد کی فہرستیں تیار کریں گی کہ ان پر کس قدر قرض ہے اور مستقبل میں ان کو کس قدر روپیہ بطور امداد اور کس قدر بطور قرض بلا سود ملنا چاہیے۔

(ب) "انجمن نشر تشویقات" جو اپنے ملک کی عام زبان میں ایک "سوراجیہ اخبار" جاری کریں گی۔ پارٹی پروگرام کے متعلق لٹریچر ایک لائبریری میں جمع کریں

گی، جس کی شاخیں ہر دفتر تنظیم کے ساتھ قائم ہوں گی۔ ملک کی تمام یونیورسٹیوں میں پارٹی پروگرام بطور نصاب داخل کرانے کی کوشش کریں گی۔ ایسے مکاتب بنائے جائیں گے جن میں پارٹی پروگرام پڑھانے کے لیے اعلیٰ معلم تیار ہوں۔

(ج) "انجمن انضباط" (جس میں پارٹی ممبروں اور رضا کاروں کے سوا اور کوئی شامل نہیں ہو سکتا) پارٹی ممبر اور رضا کار بھرتی کریں گے۔ انضباط کے لیے ہدایات نافذ کیا کریں گی۔ ان کی خدمت کا حساب لیا کریں گی۔ اس انجمن کے احکام ممبروں اور رضا کاروں کے لیے قطعی ہوں گے۔

(د) "انجمن کوآپریٹو بنک" (جس میں مالیات کے تنخواہ دار ماہر بھی شامل کیے جائیں گے) پارٹی فنڈ سے ایک "سرواجیہ کوآپریٹو بنک" کی بنیاد ڈالی جائے گی اس میں۔

(۱) حامیاں انسانیت، سوشل رفارمروں، ہمدردان سواراج کے صدقات جمع کیے جائیں گے جو محنت کش طبقہ سے حاجت مندوں کو بطور امداد یا بطور قرض بلاسود دیے جائیں گے۔ اسی سے اس طبقہ کے پرانے قرض ادا کیے جائیں گے۔

(۲) کاروباری لوگوں کی عموماً اور محنت کش طبقہ کی امانتیں خصوصاً اس میں جمع کی جائیں گی اور سوسائیٹیوں میں یہ بطور سرمایہ لگائی جائیں گی۔ ارباب الاموال بجائے سود لینے کے نفع و نقصان میں شریک رہیں گے۔

(۳) "سرواجیہ بنک" بیرونی ممالک سے سودی لین دین کرنے پر مجبور ہے۔ اسے مستثنیٰ قرار دے کر یہ بنک سرواجیہ ہند میں کسی طرح کا سودی لین دین نہیں کرے گا۔

(ہ) "انجمن مجالس امداد باہمی" سرواجیہ بنک سے سرمایہ لے کر سرواجیہ

شرکت ہاے تعاون کھولی جائیں گی جو زراعت، پیداوار اور ضروریات محنت کش طبقہ کی تجارت کریں گی۔ محنت کش طبقہ میں امداد اور قرض بلا سود ان ہی شرکتوں کے توسط سے تقسیم ہو گا۔

(و) "انجمن محاسبہ دیون"، جو

(۱) مقروض محنت کش طبقہ کے پرانے قرض کی ادائیگی اپنے ذمہ لے کر پنچایتی فیصلے سے رقوم واجب الادا معین کرے گی جس کو سروراجیہ بنک اپنے صیغہ، جمع صدقات سے ادا کرے گا۔

(۲) "برطانوی قرضہ ہند" کا جس قدر حصہ اس ملک پر عائد ہوتا ہے اس کی ادائیگی کے لیے سوسائٹی کے مختلف طبقات کے مناسب شرح "ٹیکس آزادی" معین کرے گی، اپنے ملک سے قرض آزادی لے گی "سروراجیہ ہند" اور ہندوستان کے دوسرے حصوں میں قرض آزادی کا انتظام کرے گی۔

(۱۳) "سروراجیہ کانفرنس" منعقد ہونے سے پہلے جس وقت ایک سروراجی ملک، میں پارٹی ممبروں کی تعداد بیس تک پہنچ جائے تو وہ اپنے ملک کے لے "انجمن نشر تشویقات" بنائیں گی۔ جو عارضی طور پر اس ملک کی "سروراجیہ عاملہ کمیٹی" کے تمام فرائض انجام دے گی۔

(۱۴) کم از کم تین سروراجی ملکوں کے تین سو (۳۰۰) پارٹی ممبروں اور نو سو (۹۰۰) رضا کاروں کی مشترکہ کانگریس "سروراجیہ ہند" کی تمام پارٹیوں کے باہمی معاملات اور خارجیہ تعلقات میں اعلیٰ اختیارات کی مالک ہے۔ اسے "مہابھارت سروراجیہ کانگریس" کہا جائے گا۔

اس کانگریس میں ان تمام پارٹیوں کے ممبر بطور مشیر شریک ہو سکیں گے، جن کے ساتھ پارٹی اشتراک عمل کا فیصلہ کر چکی ہے۔ لیکن ان کو راے دینے کا حق حاصل نہ

ہو گا۔

(الف) یہ کانگریس اس اساسی قانون کی ایسی دفعات کی تشریح و تکمیل کرے گی، جو ان مطالب سے تعلق رکھتے ہیں نیز اپنے انتظامی مالی اور عدالتی اختیارات اپنی نمائندہ مجلس "مہا بھارت سروراجیہ کمیٹی" کو تفویض کرکے اس کی کارروائیوں کی نگرانی و تصدیق کرتی رہے گی۔

(ب) یہ کانگریس سال میں ایک دفعہ انعقاد پذیر ہوگی۔ اس کے اجلاس دو حصوں میں تقسیم ہوں گے۔

اول۔ سروراجیہ ہند کے داخلیہ معاملات کے متعلق.

دوئم۔ سروراجیہ توافق ایشیائی کے خارجیہ معاملات کے متعلق

اس کانگریس کے لیے ایک مستقبل قانون بنایا جائے گا۔

(ج) اس کانگریس کا پہلا کام دو حصوں میں منقسم ہے۔

اول۔ یہ کہ طبقہ محنت کش کی ضروریات پورا کرنے میں جس سروراجی ملک کو قرض کی ضرورت ہو اس کے لیے دوسرے سروراجی ملکوں اور ہندوستان کے دوسرے حصوں سے قرض حاصل کرنے کا انتظام کرے۔

دوئم۔ یہ کہ "سروراجیہ ہند" پر جس قدر "برطانوی قرضہ" عائد ہوتا ہے، اسے ایسے قرض میں تبدیل کرنے کے لیے جس سے سیاسی آزادی کو نقصان نہ پہنچتا ہو، بیرونی ملکوں سے قرض لینے کا انتظام کرے۔ اس کے لیے یہ کانگریس ایک "مرکزی سروراجیہ کوآپریٹو بنک دہلی" قائم کرے گی، جس سے تمام سروراجی کوآپریٹو بنک وابستہ ہوں گے اور جس کی شاخیں ایشیائی ممالک میں اور ایجنسیاں یورپ و امریکہ میں کھولی جائیں گی۔

(د) اس کانگریس کا دوسرا کام یہ ہے کہ "سروراجیہ متوافق یعنی وفاقی جمہوریات ہند" پیدا کرے اس کے ذریعے کانگریس سروراجی ملکوں کے حدود معین و

مشخص کرے گی قومی اور مذہبی اختلافات کا تصفیہ کرنے والی عدالتیں اور پنچائتیں بنائے گی۔

اس کانگریس کا خارجیہ معاملات میں "سرور اجیہ توافق ایشیائی" پیدا کرنا اہم کام ہے اس کے لیے اس کانگریس کے اجلاسوں میں ایشیائی اقوام شامل ہوں گی۔

(ہ) یہ کانگریس ایشیائی ممالک میں "سرور اجیہ توافق ایشیائی" کے مراکز اور یورپ امریکہ میں سرور اجیہ دفاتر استخبارات (انفرمیشن بیورو) کھولے گی۔

(۱۵) مہابھارت سرور اجیہ کمیٹی مرکزی میں ایک سو (۱۰۰) پارٹی ممبر ہوں گے اس کی مختلف انجمنوں میں پارٹی ممبروں کے سوا اور کوئی شریک نہ ہو سکے گا۔

اس مرکزی کمیٹی میں ہر ایک سرور اجی ملک کے ممبر اس ملک کی تعداد نفوس کے لحاظ سے منتخب ہوں گے۔

(۱۶) جس وقت تک "مہابھارت سرور اجیہ مرکزی کمیٹی" منتخب نہیں ہوتی، عارضی طور پر کانگریس (سوراجیہ) کمیٹی کابل اس کے تمام فرائض انجام دے گی۔

(الف) کانگریس سرور اجیہ کمیٹی کابل جب تک "مہابھارت سرور اجیہ مرکزی کمیٹی" کی باقاعدہ نمائندگی نہیں حاصل کرتی، اس وقت تک کسی خارجی اقتصادی معاملہ کی تکمیل نہیں کر سکتی۔

(ب) کانگریس سرور اجیہ کمیٹی کابل اپنی ضرورت کے موافق ایشیائی ممالک میں اپنا مرکز تبدیل کر سکتی ہے۔

(۱۷) ہر ایک سرور اجیہ جمہوریہ میں تمام ایسے لڑکے اور لڑکیوں کے لیے جو مدرسے جانے کی عمر رکھتے ہیں، ابتدائی مفت اور لازمی تعلیم کا اور ثانوی مفت تعلیم کا انتظام کرنا حکومت کا فرض ہو گا۔

(الف) یہ بھی ضروری ہے کہ مکتب نہ جانے والے مرد و عورت کے لیے تعلیم، کا

خاص انتظام کیا جائے۔

(ب) م۔ س۔ پارٹی اردو رسم الخط کو ایسے لوگوں کی آسانی کے لیے مقطوع حروف میں لکھنے کی تائید کرتی ہے۔

(۱۸) ہر ایک سرواجیہ جمہوریہ میں

(الف) کسانوں اور ان سے تعلق رکھنے والے پیشہ وروں کی "کسان سبھائیں"

(ب) فیکٹری اور کارخانہ میں کام کرنے والے مزدوروں کی "انجمن ہائے مزدوران"

(ج) دفتروں اور تعلیم گاہوں میں کام کرنے والوں کی "محافل محنت کشان دماغی" بنانے کا ناقابل تنسیخ حق محنت کش طبقہ کو حاصل ہو گا۔ جن مجالس کے توسط سے وہ لوگ اپنے مطالبات پیش کریں گے۔ اور انتخابات میں حصہ لیں گے۔ محنت کش طبقہ کو حکومت سے ناراض ہونے کی صورت میں بھی ان مجالس کے فیصلے پر اسٹرائک کا حق حاصل ہو گا۔

(۱۹) سرواجیہ جمہوریہ کی پنچایت (پارلیمنٹ) کو تمام قانونی مالی اور عدالتی اختیارات حاصل ہوں گے۔ اس کے انتخابات مندرجہ ذیل طریقہ پر عمل میں آئیں گے۔

(الف) ہر عاقل بالغ مرد و عورت کو جو کسی اخلاقی جرم میں سزا یاب نہ ہو چکا، ہو اس پنچایت کے انتخابات میں رائے دینے کا حق حاصل ہو گا۔

(ب) کسانوں، مزدوروں، اور دماغی محنت کشوں کو اپنی سبھاؤں، انجمنوں اور محفلوں کے توسط سے اپنے تناسب آبادی کے مطابق نمائندے بھیجنے کا حق حاصل ہو گا۔

(ج) سوسائٹی کی دوسری جماعتوں یعنی زمیندار، ساہو کار، سرمایہ دار اور تاجر کو ان کی تعداد نفوس کے مطابق حق نمائندگی ملے گا۔

کسی صورت میں بھی ان کی اہمیت کی بنا پر ان کو تعداد نفوس سے زیادہ حق

نمائندگی نہیں دیا جائے گا۔

(د) ان مالدار جماعتوں میں سے اگر کوئی صنف (جماعت) سرور اجیہ جمہوریہ کے اقتصادی و سیاسی اصول اساسیہ کی مخالفت کرے گی تو ایک محدود وقت تک اس کا حق نمائندگی سلب کیا جا سکتا ہے جس کے لیے علیحدہ قانون بنایا جائے گا۔

(۲۰) فوائد عامہ کے تمام ذرائع قومی ملکیت قرار دیئے جائیں گے۔

(۲۱) انفرادی ملکیت (منقولہ و غیر منقولہ) محدود کر دی جائیں گی۔ معین حد سے زیادہ جائیداد قومی ملکیت قرار دی جائے گی۔

(الف) ادنٰی درجہ ملکیت کی تشخیص "سرور اجیہ کانفرنس" کا کام ہے۔

(ب) مالداروں پر متزائد ٹیکس لگایا جائے گا جس کی آخری حد (۵۰) فیصد تک ہوگی۔

(۲۲) ملک کی اراضی قومی ملکیت قرار دی جائے گی۔ اور نظام زمینداری منسوخ کر دیا جائے گا۔ کسان اور گورنمنٹ کے سوا کسی کو اراضی سے تعلق نہ ہو گا۔

(الف) سرور اجیہ ہند کی ان جمہوریتوں میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ م، س، پارٹی فاروق اعظم کے فیصلہ کے مطابق زمینداروں کو ملکیت اراضی چھوڑنے اور امام ابو حنیفہ کے فیصلہ کے مطابق مزارعت چھوڑنے پر مجبور کرے گی۔ زمینداروں کو فقط گورنمنٹ ایجنٹ کے طور پر کام کرنے کا موقعہ دیا جائے گا۔

(ب) ایسا ہی طرز عمل "سرور اجیہ ہند" کی ان تمام جمہوریتوں میں اختیار کیا جائے گا۔ جہاں اکثریت آبادی کا مذہب اس اصول کی تائید کرتا ہے یا سیاسی بیداری عام ہو چکی ہے۔

(ج) جن جمہوریتوں میں اکثریت آبادی کا مذہب اس کی تائید نہیں کرتا اور وہاں

سیاسی بیداری بھی عام نہیں ہے تو ان جمہوریتوں میں اولاً ملکیت زمین محدود کرنے پر اکتفا کیا جائے گا اور سیاسی بیداری عام ہونے پر اراضی کی انفرادی ملکیت منسوخ کر دی جائے گی۔

(د) ہر کاشتکار خاندان کو اس قدر اراضی ضرور دی جائے گی، جس قدر وہ خود کاشت کر سکے۔ اس زمین پر اس خاندان کا دوامی حق کاشت ایسے قانون کے ماتحت محفوظ کر دیا جائے گا جو کسان سبھاؤں کی کونسل کے مشورے سے بنایا جائے گا۔

(ہ) کاشتکار سے گورنمنٹ کل پیدا کا ۱/۵ حصہ کسان سبھاؤں کے توسط سے بہ طور خراج وصول کرے گی۔

(و) قومی ملکیت میں دی ہوئی اراضی کا انتظام گورنمنٹ کسان سبھاؤں کی کونسلوں کے زیر اہتمام رکھے گی۔

(ز) کسان سبھاؤں کو سرکاری امداد بہ صورت قرض بلا سود دی جائے گی۔ اور ان کے لیے زراعتی مشینری نرم شرائط ادائیگی پر مہیا کی جائے گی۔

(ح) کسان آبادی کے لیے حکومت مفت طبی امداد کا انتظام کرے گی۔

(۲۳) سودی لین دین قطعاً بند کر دیا جائے گا۔ محنت کش طبقہ کے پرانے قرض بے باق کر دیئے جائیں گے۔ حاجت مندوں کو امداد یا قرض بلا سود دینے کا مستقل انتظام ہو گا۔

(۲۴) داخلی تجارت سرورا چیہ کوآپریٹو بنک سوسائٹیوں کے ذریعہ اور خارجی تجارت "حکومت متوافق جمہوریات ہند" کے توسط سے عمل میں آئیں گی۔ تجارت پیشہ افراد کو ان سوسائٹیوں میں شرکت کا موقع دیا جائے گا۔

(۲۵) قومی ملکیت میں دیے ہوئے کارخانے اور فیکٹریاں انجمن مزدوران کی کونسلوں کے زیر اہتمام چلائی جائیں گی۔ اور مزدوروں کو نفع میں حصہ دیا جائے گا۔

(الف) مزدوروں کے کام کا ایک دن (۶) گھنٹے سمجھا جائے گا۔ ہندوستانی مزدور کو

سرد ملکوں کے مزدوروں کی طرح ۶ گھنٹے سے زیادہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ م، س، پارٹی دماغی محنت کشوں اور جسمانی محنت کشوں میں تفریق سوسائٹی کے لیے بھی مضر سمجھتی ہے۔

(ب) مزدوروں کی ادنیٰ شرح مزدوری حکومت کے قانون سے مقرر ہو گی۔ اور اسی طرح بچوں اور عورتوں کے اوقات محنت اور بڑھاپے، بیماری، حادثہ، حمل اور بیکاری کے لیے الاؤنس خاص قانون میں تعین کیے جائیں گے ان قوانین پر انجمن مزدوران کے مطالبہ پر نظر ثانی ہوتی رہے گی۔

(ج) مزدوروں کے خاندان کے لیے حکومت مفت طبی امداد مہیا کرے گی اور ان کے لیے ستھرے گھروں کا انتظام کرے گی۔

(۲۶) غیر مستقیم محصولات مثلاً ریل کا کرایہ، ڈاک کا محصول، نمک کا محصول وغیرہ مستقل طور پر محدود کر دیے جائیں گے۔ ضروریات زندگی اور اعلیٰ تعلیم سستی رکھنا حکومت کا اہم فرض ہو گا۔

(۲۷) برطانوی قرضہ ہند سے اپنی اقتصادی آزادی حاصل کرنے کے لیے "ٹیکس آزادی" ہر ایک شخص کو ادا کرنا ہو گا۔

(۲۸) اگر کسی سرور اجیہ جمہوریہ میں ایک اہم اقلیت آباد ہے جو اپنی علیحدہ قومیت قائم رکھنا ضروری سمجھتی ہے تو "مہا بھارت سرور اجیہ مرکزی کمیٹی" اس اقلیت کو اپنی علیحدہ جمہوریت کے بنانے کا اختیار دے سکتی ہے۔

اس صورت میں اس جمہوریت کو اس قوم کی اصل آبادی سے زیادہ اس قدر علاقہ ضرور دیا جائے گا جس سے وہ اپنی اقتصادی اور تمدنی ضرورتوں کی حفاظت کر سکے۔ اس قسم کی اقلیت کی مثال پنجاب میں سکھ قوم ہے جس کے لیے "کانگریس کمیٹی کابل" نے امرتسر کی جمہوریہ علیحدہ کر دی ہے۔

(۲۹) ہر ایک سوراجیہ جمہوریہ اپنی اکثریت والی آبادی کے مذہب کو اپنا اسٹیٹ مذہب

بنا سکتی ہے۔ اگر اس مذہب کے رہنما اپنے مذہب کا ایسا مجموعہ احکام پیش کرنے میں کامیاب ہو جائیں جو "مہابھارت سروراجیہ کمیٹی" کے فیصلہ میں "سروراجیہ جمہوریہ کے سیاسی واقتصادی اصول اساسیہ" کے خلاف ارتجاعی مواد سے پاک ہو۔ اس صورت میں لازمی طور پر اس جمہوریت کا پریذیڈنٹ اس مذہب کے پیرو کاروں سے منتخب ہو گا۔

(الف) جس صورت میں اکثریت والی آبادی کا مذہب سرکاری مذہب بن گیا اس صورت میں اگر کسی اقلیت کا مذہب بھی "مہابھارت سروراجیہ مرکزی کمیٹی" کے فیصلہ میں اس شرط کو پورا کرتا ہے تو اسے بھی اپنے پیرووں کی تناسب آبادی کی لحاظ سے مذہبی معاملات میں سرکاری امداد حاصل کرنے کا حق ہو گا۔

(ب) ایسے مذہب کو جو پارٹی پروگرام کا سروراجیہ جمہوریہ کی سیاسی واقتصادی اصول اساسیہ میں ساتھ نہیں دے سکتے فقط اسی صورت میں مذہبی تعلیم کی آزادی دی جائے گی جب کہ اس کے پیرو کار مہابھارت سروراجیہ مرکزی کمیٹی کو اطمینان دلادیں کہ وہ سیاسی معاملات میں حصہ نہیں لیں گے۔

(ج) بلا استثنا تمام مذاہب کے مقدس مقامات قانوناً متبرک سمجھے جائیں گے ان محدود رقبوں کے لیے مہابھارت سروراجیہ مرکزی کمیٹی خاص قانون بنائے گی۔ اسی طرح اگر کسی قوم کی مرکزی تعلیم گاہ دوسری قوم کے احاطے میں واقع ہے تو وہ بھی خاص قانون کے ذریعہ محترم قرار دی جائے گی۔

(۳۰) ایک سروراجیہ جمہوریہ اگر کسی مذہب کو سرکاری مذہب بناتی ہے یا اگر کسی مذہب کو تسلیم کرلیتی ہے تو وہ

(الف) ان مذاہب کی تعلیم گاہوں اور مذہبی مقدس مقامات کو ان کی تعداد نفوس کے تناسب سے سرکاری امداد دے گی۔

(ب) ان مذاہب کے تہواروں پر سرکاری تعطیل منائی جائے گی۔

(ج) اگر ان میں سے کسی مذہب کے پیرو کار اپنی مرضی سے کسی خاص ضرورت کے لیے اپنے اوپر کوئی خاص ٹیکس عائد کریں تو حکومت اس ٹیکس کے جمع کرنے میں مدد دے گی۔

(د) اشاعت مذہب کے لیے کسی مذہب کو سرکاری امداد نہ دی جائے گی۔

(۳۱) ہندوستانی مذاہب کے باہمی تنازعات فیصل کرنے کے لیے "اس مرکزی کمیٹی" ہر ایک سرور اجیہ جمہوریہ میں عدالتی قانون کے موافق ایک "ثالثی پنچایت" بنائے گی۔

(الف) اگر ایک خاندان میں سے ایک عورت باپ یا خاوند یا بیٹی کی رفاقت کے بغیر اپنا مذہب تبدیل کرتی ہے تو اس عورت کا اس پنچایت کے سامنے امتحان ہو گا اور وہ اس پنچایت کی اجازت کے سوا اپنے خاندان سے جدا نہ ہو سکے گی۔

(ب) اگر اس پنچایت کے سامنے کسی مذہب کے پیرو کاروں پر مذہب کے نام سے عورتوں کے اغوا کا الزام کئی بار ثابت ہو چکا ہو تو اس مذہب کی سرکاری امداد (اگر اس کو امداد ملتی ہے) بند کر دی جائے گی۔ جب تک اس مذہب کے پیرو کار مرکزی کمیٹی کو مطمئن نہ کر دیں۔

حکومت متوافق سرور اجیہ ۔جمہوریات ہند

(انڈین فیڈرل سرور اجی ری پبلکن اسٹیٹ)

(۳۲) ہر ایک "سرور اجی جمہوریہ" اپنی اقتصادی، تمدنی اور سیاسی آزادی کو محفوظ رکھتے ہوئے "حکومت متوافق سرور اجیہ جمہوریات ہند" کا آزاد رکن رہے گا۔

(الف) حکومت متوافق سرور اجیہ جمہوریات ہند کا دارالصدر دہلی ہو گا۔ اولاً سرور اجیہ ہند میں اس حکومت کے دو ثانوی مراکز لاہور اور آگرہ بنائے جاتے ہیں تاکہ اسی نمونہ پر شمال مشرقی ہند اور دکن میں اس فیڈریشن کے ثانوی مراکز

بنانے میں آسانی ہو۔

(ب) سروراجیہ ہند کی جمہوریات "کشمیر" "شمال مغربی پنجاب" "شمال مشرقی پنجاب" "جنوب مغربی پنجاب" "پشتانیہ" "بلوچستان" اور سندھ جن کی آبادی ۲ کروڑ ہے، لاہور سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کی مشترک زبان ہندوستانی اردو ہو گی۔ اور جمہوریات "بھارت" راجپوتانہ، گجرات، آگرہ کے حلقہ میں داخل ہیں ان کی مشترک زبان ہندوستانی (اردو، ہندی) ہو گی۔

(ج) اس فیڈریشن کے مراکز مقامی جمہوریتوں سے علیحدہ رکھے جائیں گے۔ ان کی حکومت کے لیے خاص قانون بنایا جائے گا۔

(۳۳) اس فیڈریشن میں ہر ایک سروراجیہ جمہوریہ کو اس کے تناسب آبادی اقتصادی، تمدنی اور فوجی اہمیت کے لحاظ سے حق نمائندگی دیا جائے گا۔ حکومت متوافق جمہوریات ہند اور سروراجیہ جمہوریتوں کے باہمی تعلقات معین کرنے کے لیے "مہا بھارت سروراجیہ کانگریس" ایک خاص قانون بنائے گی۔

(۳۴) حکومت متوافق "سروراجیہ جمہوریات ہند" میں مذہب کو حکومت سے جدا کر دیا جائے گا۔ اور اس حکومت کو نہ تو کسی خاص مذہب سے تعلق ہو گا اور نہ اسے اپنے مشتملہ جمہوریتوں کے مذاہب میں دخل ہو گا جو ان شرائط کو پورا کرتی رہیں۔ جن پر ان کو "م،س پارٹی" نے تسلیم کیا ہے۔

(۳۵) ایک خاص وقت تک ہندوستانی ریاستیں بھی "حکومت متوافق جمہوریات ہند" میں شامل ہو سکتی ہیں۔ اگر ان کے حکمران اپنی حکومت کے اختیارات اپنے ملک کی سروراجیہ پارٹی کے ہاتھ میں دے دیں۔ اور اپنے لیے فقط اتنے اختیارات پر اکتفا کریں جو اس وقت ایک قانونی حکمران کو کم از کم درجہ پر حاصل ہیں۔

سرو راجیہ نظام توافق ایشیائی

(سرو راجیہ ایشیاٹک فیڈریشن)

(۳۶) م۔ س پارٹی یقین رکھتی ہے کہ آزاد ہندوستان میں کوئی نظام حکومت کامیاب نہیں ہو سکتا جب تک کہ ایشیائی اقوام عموماً اسی نظام کو منظور نہ کرلیں۔ اسی لیے م۔ س۔ پارٹی ایشیائی ممالک کا ایمپرا طوری اور سرمایہ داری کے خلاف توافق پیدا کرنا ضروری سمجھتی ہے۔ م،س پارٹی اس تحریک میں مرکزی جماعت کا کام کرے گی۔

(الف) م،س، پارٹی، روس کو نیم ایشیائی ممالک میں شمار کر کے ایشیاٹک فیڈریشن کا ممبر تسلیم کرتی ہے۔

(ب) غیر ایشیائی پس ماندہ ممالک مصر و مراکش بھی سرو راجیہ پارٹیوں کی توسط سے جو ایمپرا طوری اور سرمایہ داری کی مخالفت میں پیدا ہوں، ایشیاٹک فیڈریشن میں شامل ہو سکتے ہیں۔

(ج) جن ایشیائی ممالک میں اس وقت شاہی حکومت قائم ہے اگر وہاں کی مخالف ایمپرا طوری و سرمایہ داری پارٹیاں برسر حکومت آجائیں تو اس حالت میں وہ بھی ایشیاٹک فیڈریشن میں شامل ہو سکتی ہیں۔

(۳۷) م۔ س۔ پارٹی اس مقصد کی تکمیل میں ایشیائی ممالک کی سوشیالسٹ پارٹیوں پر اعتماد کرے گی (یا ایسی پارٹیوں پر جو کاشتکار، مزدور اور دماغی محنت کش صنفوں کے صنفی مفاد کے محافظ ہوں۔)

(الف) مہابھارت سروراجیہ کانگریس کے جو اجلاس "ایشیاٹک فیڈریشن" کے لیے مخصوص ہوں گے ان میں جس طرح ان ہندوستانی پارٹیوں کے نمائندے بہ طور ممبر شریک ہو سکیں گے جن سے پارٹی اشتراک عمل کا فیصلہ کر چکی ہے۔ اسی طرح ایشیائی ممالک کے (مخالف امپرا طوری و سرمایہ داری) پارٹیوں کے نمائندے بھی بہ طور ممبر شریک ہو سکیں گے۔

(ب) مہابھارت سروراجیہ کانگریس کے جو اجلاس ایشیاٹک فیڈریشن کے لیے مخصوص ہوں گے۔ ان میں یورپ و امریکہ کی سوشیالسٹ پارٹیوں یا محافظ محنت کش پارٹیوں کے نمایندے بطور مشیر شامل ہو سکتے ہیں۔ لیکن انھیں رائے دینے کا حق نہ ہو گا۔

(۳۸) م۔ س۔ پارٹی اپنے ثانوی مرکز "لاہور" کو ایشیاٹک فیڈریشن کا مستقل مرکز قرار دیتی ہے۔ اگر افغانستان "سروراجیہ ایشیاٹک فیڈریشن" تحریک کو منظور کرے تو لاہور کا کام ایک خاص وقت تک کابل میں ہوا کرے گا۔

(الف) م۔ س۔ مرکزی کمیٹی تمام ایشیائی ممالک میں اپنے "سروراجیہ مراکز" بنانے کے لیے جدوجہد کا سلسلہ جاری رکھے گی۔ جس سے وہ ان مملک کی سوشیالسٹ پارٹیوں یا محافظ محنت کش پارٹیوں سے اتصال پیدا کرے گی۔

(ب) م۔ س۔ مرکزی کمیٹی یورپ اور امریکہ میں سروراجیہ دفاتر استخبارات (انفرمیشن بیورو) کھولے گی۔ جس سے وہ ان ممالک کی سوشیالسٹ پارٹیوں یا محافظ محنت کش پارٹیوں کی ہمدردی حاصل کرے گی۔

(۳۹) م۔ س۔ پارٹی ایشاٹک فیڈریشن کی باقاعدہ نمائندگی حاصل کرنے سے پہلے کسی انٹرنیشنل جماعت میں بحیثیت ممبر شریک نہ ہوگی۔

(۴۰) م۔ س۔ پارٹی کسی انٹرنیشنل مذہبی اجتماع مثلاً "خلافت اسلامیہ" کو تسلیم نہ کرے گی، جب تک اس مذہب کا رسمی مجموعہ احکام پارٹی کی انٹرنیشنل سیاست (یعنی مخالفت

ایمپراطوری و سرمایہ داری) کے مخالفانہ مواد سے پاک نہ ثابت کر دیا جائے۔ فقط

پرونا ایک ہی تسبیح میں ان بکھرے دانوں کو
جو مشکل ہے تو اس مشکل کو آساں کر کے چھوڑوں گا

(شرح دستخط)

عبید اللہ
پریذیڈنٹ کانگریس
سرور اجیہ کمیٹی کابل

ظفر حسن
سیکرٹری کانگریس
سرور اجیہ کمیٹی کابل

ہندوستان منزل
آق سرائے، استانبول
۲۔ میزان ۱۳۰۲ھ ۱۵، ستمبر ۱۹۲۴ء۔

ضمیمہ:

مولانا سندھی کے تین خط بنام اقبال شیدائی

اقبال شیدائی کے نام مولانا سندھی کے ان خطوط میں سرورا جی پروگرام کی بعض دفعات کی وضاحتیں ہیں۔ اس لیے ان کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔ (ا۔ س)

(۱)

برادر گرامی قدر سلمہ

سلام مسنون۔ خدا کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ پروگرام آپ کو سلامت مل گیا۔ آپ کا اسے قابل غور سمجھنا، اس کی پوری داد ہے۔ جزاکم اللہ۔

کامریڈ اور توارش کی بے رحمانہ تنقید سے جو تکدر پیدا ہوا تھا، رفع ہو گیا۔ مجھے یقین ہے کہ کچلو، ظفر علی (اور) حسرت اسے اچھی نگاہ سے دیکھیں گے۔ محمد علی (اور) شوکت علی ان تینوں کی تائید کے بعد مان جائیں گے۔ جمعیۃ العلماء پورے طور پر قبول کرے گی۔ گزشتہ سال مختلف طور پر پروگرام کے اساسی نکتے لکھ چکا ہوں۔ وہ نہایت خوبی سے مانے گئے۔ خلافت کانفرنس میں تنظیم کا پروگرام اسی کا عکس ہے اگر آپ میرا خط اور ظفر علی خان کا امرتسر خلافت کانفرنس کا خطبہ ملا کر پڑھیں تو آپ حیران ہوں گے۔

تقسیم ہند سے ہندو ناراض ہوں گے۔ آپ کی رائے یقیناً صحیح ہے، مگر افتراق کی پہل انہوں نے کی۔ سوامی شردھانند، مالوی (اور) راجہ مہندر پرتاب علیحدہ ہو گئے۔ اس

کی تفصیل پھر سناؤں گا۔ انہیں بھی سمجھا چکا ہوں، ہندو مہا سبھا (اور) سنگھٹن اسی کا نتیجہ ہے۔ ہم پر کوئی الزام نہیں لگا سکتے اور ہمارے لیے کوئی چارہ کار نہیں رہا۔

سید سجاد حیدر، رجسٹرار مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ایک مہینہ استانبول میں رہے۔ میں تمام تفصیلات ان سے بھی کہہ چکا ہوں۔ وہ پوری طرح پر مؤید تھے۔ آپ دیکھیں گے۔ علی گڑھ پارٹی (اور) مسلم لیگ سب مان جائیں گے اور کواپریٹر (اور) نان کواپریٹر سب مل جائیں گے۔ سب سے پہلے مسئلہ تقسیم کا نظریہ میں نے کابل میں ۱۹۱۶ء میں لکھا تھا[1] مولوی احمد علی کو اس کی پوری تعلیم دے کر واپس بھیجا تھا۔ ڈاکٹر اقبال (اور) فضل حسین پہلے یہ نظریہ قبول کر چکے ہیں۔

کامریڈ (این۔ ایم) رائے اس تقسیم پر ناراض ہے لیکن ہمارے پروگرام میں انقلابی روح اس کے نیشنل پروگرام سے بہت زیادہ ہے۔ اس لیے مجبوراً قطعی مخالفت نہیں کرتا۔ اس کی تنقید کا جواب اور توارش کا جواب لکھ دیا تھا۔ فراغت میں اس کی نقل آپ پڑھ سکیں گے۔

پروگرام ہندوستان بھی کئی راستوں سے بھیج دیا ہے، افغانستان بھی، روس کو دیا ہے، ترکی (اور) مصری اہل الرائے بھی دیکھ چکے ہیں۔ ایرانیوں کو بھی دیا ہے۔ جاپان بھی دیکھ لے گا۔

یہاں کے روسی تائید کرتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس۔ مصری و ترک احباب (اور) ماسکو سے بھی امید ہے، تائید ہوگی۔ مگر ذرا محنت اور مقابلہ کے بعد۔ جاپان بہت مسرت سے قبول کرے گا۔ افغان گورنمنٹ الٹی میٹم سمجھے گی۔ ہندوستان دیکھیں کس نتیجہ پر پہنچتا ہے۔

آپ کو خوشی ہوگی۔ لالہ لاجپت رائے خود پنجاب کو تقسیم کرنا چاہتا ہے۔ مولانا محمد علی نے کہا ہے کہ استانبول سے سہارنپور تک یا مسلم آبادی ہے یا مسلم اکثریت۔

آپ کے خط میں یوپی میں مسلم آبادی کی نسبت تخمینہ صحیح نہیں۔ وہاں ۱۴ فیصد

مسلم ہیں، سرواجیہ ہند کا مرکز لاہور مسلمانوں کا ہے اور آگرہ ہندوؤں کا۔ یوپی، راجپوتانہ (اور) گجرات میں ہندو آبادی زیادہ ہے۔ اسی امتزاج سے ہندوستانیت محفوظ رہتی ہے۔

انڈین ایئر بک ۱۹۲۲ء میں صوبہ سرحدی کے حدود اربعہ لکھتے ہوئے شمال میں ہندو کش، قرہ قورم (اور) ہمالیہ لکھا ہے۔ افغانی شہزادہ کا خیال خواب میں بھی نہیں۔ مسلمانوں کی عمومی فلاح چند شخصیتوں پر قربان نہیں کی جا سکتی اور پھر روس سے اتحاد ایسی حالت میں ناممکن ہو جاتا ہے۔ مسدس کے بند تو اسی خیال چھوڑنے کے ثبوت میں نقل کیے تھے۔ آپ نے شاید اس حصہ کو معمولی طور پر پڑھا ہے۔

خدا کا نام یاد کرنے کے لیے جس قدر عبادت گاہیں ہوں، اگرچہ جہالت سے وہ لوگ مشرکانہ رسوم و بت پرستی کے مرتکب ہو رہے ہوں، میں ان پر حملہ اپنی تحقیق میں اسلام کی تعلیم کے مخالف سمجھتا ہوں۔ میں سلطان محمود غزنوی انار اللہ برہانہ، کے بعض اعمال ان کی اجتہادی خطا مانتا ہوں۔ اس لیے رضا کار کے لیے جو کچھ لکھا ہے۔ وہ اپنی سمجھ میں اسلام کی تعلیم کے اندر ہندوستان میں مسلمانوں کو انسانیت کے بلند پایہ پہ ثابت کرنے کے لیے لکھا ہے۔

سرواجی رضا کار مسلم جب دیکھے کہ ایک مندر کو مسلمان منہدم کر رہے ہیں تو اس کی مدافعت میں اسے شہید ہونا چاہیے علیٰ ہذا القیاس ایک ہندو عورت کی حفاظت کے لیے (بھی)۔ ہندوؤں کو اگر کوئی چیز ہمارے پروگرام میں دلکش نظر آئے گی تو یہی رضا کاروں کے فرائض ہوں گے۔

شیدائی میں آپ کا انٹرنیشنل سیاست میں مطالعہ پڑھ کر بہت مسرور ہوا۔ انشاء اللہ ہمارے نوجوان دنیا میں اپنا وجود عزت سے ثابت کر لیں گے۔ شیدائی ا میں آپ کی طبیعت کو اپنے اوپر قیاس کر کے جلدی سمجھ سکتا ہوں۔ آپ اگر کسی کے دوست ہیں تو آپ پر بدگمانی کرنا جرم ہے۔ مسعود کے متعلق میں اس لیے واقعات آپ کو لکھتا رہتا

ہوں کہ اس کی طرف سے آئندہ کسی غلط بیانی سے دوستی میں فرق نہ آئے۔

پروگرام کی کاپی اور بھیج رہا ہوں۔ مولانا برکت اللہ کی خدمت میں بھیج دیں۔ ان کی رائے کیا ہوگی؟ مگر ہمیں ان کے مطالعہ کے لیے بھیجنا ضروری ہے۔ اس پروگرام کی تمہید میں مجھے نرم لفظوں میں افغانستان سے علیحدگی کا اعلان منظور ہے اور کانگریس کمیٹی کابل کا پریذیڈنٹ بن کر میں لطافت کے ساتھ پرووینشل گورنمنٹ کے سلسلہ سے بھی اپنے آپ کو علیحدہ بتلانا چاہتا ہوں۔ اگرچہ کانگریس کمیٹی کابل کو ایک معنی میں پرووینشل گورنمنٹ کا ہم معنی لکھ دیا ہے۔ ان تصریحات کی ضرورت نہیں۔ عقلمند خود سمجھ جائیں گے۔ پروگرام کی کاپی راجہ مہندر پرتاب صاحب کو امریکہ بھیج دی ہے۔

اس کے بعد جب کبھی خط لکھوں گا، ارادہ ہے کہ ایک ایک کاپی آپ کو بھیجتا رہوں۔ والسلام

۲۸ جنوری ۱۹۲۵ عبیداللہ

ظفرحسن ناراض نہیں۔ اس کا ایک خط آپ کو نہیں ملا۔ دوسرا اس سے پہلے مل چکا ہوگا۔ چند روز ذرا کفایت شعاری بھی پیش نظر تھی۔ والسلام۔

---

(۱) مولانا سندھی کا یہ مکتوب ۱۹۲۵ء کا نوشتہ ہے۔ علامہ اقبال نے تقسیم کا نظریہ ۱۹۳۰ء میں پیش کیا تھا اور جیسا کہ بعض شواہد سامنے آچکے ہیں مولانا سندھی کے افکار سے متاثر ہو کر پیش کیا تھا۔ (ا۔ س)

(۲)

محترمی!

سلام مسنون ۔ کل آپ کے خط کا جواب لکھا۔ آج ایک خیال آیا۔ آپ کے جواب سے پہلے آپ کو لکھ دیتا ہوں۔ اگرچہ آپ کے مفصل خیالات سننے کے بعد زیادہ موزوں ہوتا۔ مگر چونکہ یہ کام میرا شخصی نہیں اور آپ اصولاً اسے زیادہ غلط نہیں دیکھتے۔ ساری تفصیلات و فروع ایک مسودہ کا حکم رکھتے ہیں۔ خیال مکمل سامنے آجاتے، اس لیے سب کچھ لکھ ڈالا۔

آپ نے روما میں مستقل کام (کا) ارادہ کرلیا ہے اور برلن و پیرس میں بھی آتے جاتے رہیں گے۔ میرا خیال ہے کہ آپ اس کا لحاظ بھی ساتھ ہی رکھیں کہ روما، برلن (اور) پیرس میں سرور اجی انفرمیشن بیورو کھول سکیں۔

میرا جہاں تک تجربہ ہے میں اسے نہیں مانتا کہ ایک سمجھدار تعلیم یافتہ نوجوان ہندوستانی مسلمان محض اشاعت اسلام میں اپنی زندگی وقف کرسکتا ہے۔ جب تک اسے ایک سیاسی پروگرام بھی ساتھ ہی نہ سمجھادیا جاتے اور وہ اس پر مطمئن نہ ہولے۔

میں نے اس پروگرام میں اسلام کی انقلابی اسپرٹ نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے اور میں بحیثیت ایک ہندوستانی مسلم انقلابی کے اسے شرق میں منوانے کی کوشش کرتا رہوں گا۔ آثار ایسے ہیں جس سے کامیابی کی توقع ہوسکتی ہے۔ میں نے لاہور کو ایشیاٹک فیڈریشن کا سنٹر پورے غور اور سمجھ کے بعد مقرر کیا ہے ورنہ میری شیفتگی دہلی کے سوا اور کوئی نام نہ لینے دیتی۔۔۔۔

میں اسے اپنے نام سے شائع نہ کرتا تو اندرون ہند کام میں بہت آسانی ہوتی مگر آپ جانتے ہیں کہ اس صورت میں بیرونی کام میرے لیے مشکل ہوجاتا۔۔۔۔

جہاں ایک شہر میں اشاعت اسلام کا مرکز ہوگا اگر وہیں سرور اجی مرکز بھی بن سکا تو

ان کا آپس میں اتحاد ہو گا اور نہایت خوبی سے ایک دوسرے کی معاونت کر سکیں گے۔
اگر اس طرح متحد کام کی بنیاد پڑ جائے تو میں یقیناً کہہ سکتا ہوں کہ جب تک نیشنل کانگریس بیرونی کام کا فیصلہ کرے اس سے پہلے ہم دنیا کے اہم مراکز پر قبضہ کر چکے ہوں گے اور انقلاب کے بعد ہماری پوزیشن ہند میں کمزور نہیں ہوگی۔

خیال کا دوسرا حصہ: میں یہاں کبھی کبھی اہل علم سے ملتا ہوں۔ بعض مضامین بھی دوسروں کے نام سے شائع کرائے۔ مسلمانوں میں اشاعت اسلام آپ جانتے ہیں میرا خاص کام رہا ہے اس سے مجھے از حد دلچسپی ہے۔ استانبول دنیا کا ایک مرکز ہے۔ میرا جی چاہتا ہے یہاں سے اشاعت قرآن کا مستقل سلسلہ قائم ہو جائے۔ اس کے متعلق میں نے بعض اہل الرائے (اور) اہل العلم سے تذکرہ شروع کر دیا ہے۔ قرآن کا ترجمہ تمام اسلامی زبانوں میں ایک محقق مستند جماعت اہل علم کی طرف سے شائع ہو۔ یہ مقصد ہو گا۔ چونکہ استانبول میں ابھی اتنی جان ہے۔ یہاں قرآن کو اس کی اصلی سیاست سے معرا کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لیے مسلمانوں کے لیے یہ کام مبارک ہو گا.....

آج اجمالی طور پر اپنا خیال لکھ رہا ہوں۔ آپ اسے صحیح معنی میں سمجھیں گے اور اپنے خیال سے مطلع کریں گے۔ اس بات کی سخت تاکید سے درخواست کرتا ہوں کہ میرے تمام خطوط پڑھ کر فوراً جلا دیے جائیں۔ والسلام

میں نے آج آپ کو برادر گرامی قدر، مثل سابق نہیں لکھا۔ وہ جملہ میں ذرا تکلف سے لکھا کرتا تھا۔ اس لیے اسے حذف کر دیا۔ امید ہے آپ اس تغیر کو پسند کریں گے۔

والسلام

۲۹۔ جنوری ۱۹۲۵ء۔ عبید اللہ

(۳)

مکرمی المحترم!

سلام مسنون۔ اس سے پہلے ایک خط لکھ چکا ہوں جس میں "پیام مشرق" بھیجنے کا شکریہ و ممنونیت اور خط نہ لکھنے کی معذرت پر اکتفا کیا تھا۔

سنتا ہوں کہ افغانی سیاسی حلقوں میں پروگرام کے مطابق ایک غلط فہمی پھیل رہی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے افغانستان کو تقسیم کر دیا ہے اس پر آج چند کلمات لکھتا ہوں۔ آپ ہمارے بزرگوں کو مطمئن کر سکیں گے۔

صفحہ ۲۷۔ غلط فہمی اس سے پیدا ہوتی ہے کہ ہم نے سرورا جیہ ہند کی تحدید میں شمالی حد ہمالیہ، قراقورم، ہندوکش مقرر کی ہے۔ ہندوکش چونکہ افغانستان کا ایک مشہور پہاڑ ہے۔ فوراً خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ افغانستان کا کوئی حصہ ہم نے سرورا جیہ ہند میں لے لیا ہے۔

لیکن حقیقت میں ہندوکش صوبہ سرحدی کے شمال میں بھی آتا ہے اور چترال کے شمال مشرق میں کشمیر کی سرحد پر ہمالیہ قراقورم سے ملتا ہے۔ انڈین ایئر بک (Indian Year Book) کی عبارتیں حاشیہ میں نقل کراتا ہوں۔ (۱)

صوبہ سرحد کے متعلق افغان ناراض ہو سکتے ہیں، مگر اس صوبہ کے متعلق جو مباحث آج کل ہندوستان کے سرکاری اور قومی حلقوں میں ہو رہے ہیں، اس سے غالباً انہیں واقف ہونے کا موقع نہیں ملتا۔

صوبہ سرحدی کے متعلق اس حقیقت نفس الامری سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ اس کی اکثریت افغان آبادی ہے اور وہ پشتو بولتی ہے اور انگریزوں نے یہ صوبہ سکھوں کو شکست دے کر حاصل کیا ہے۔

پچھلے سالوں میں اسمبلی کا کمیشن اس پر غور کر چکا ہے کہ اسے پنجاب سے ملا دینا

چاہیے۔ گورنمنٹ کے ممبروں کی رائے اس کے خلاف تھی اور یہی فیصلہ قائم رہا، مگر نیشنل ممبروں (یا ہندو ممبروں) نے اس کے خلاف رپورٹ لکھی۔

کوکناڈا [۲] کانگریس میں ایک پشاوری ہندو لیڈر کی تجویز پر کانگریس نے اس کا الحاق پنجاب سے منظور کر لیا، اگرچہ پریذیڈنٹ کی خواہش تھی کہ اس مسئلہ پر بحث ملتوی کر دی جائے۔

اس میں کانگریس کے لیے آسانی اس طرح پیدا ہو گئی کہ کانگریس نے پہلے تقسیم صوبجات میں اس صوبہ کی زبان مقرر نہیں کی تھی۔

آپ خوب جانتے ہیں کہ سرحدی افغان پشتو پر کس قدر فدائیت ظاہر کرتا ہے، اس لیے ہم نے اس صوبہ کا نام اس کی زبان پر بدل دیا [۲] اور ہم کانگریس کے الحاق پنجاب کی پالیسی سے انکار کرتے ہیں۔

ہم نے صوبہ سرحدی کو ہندوستان کا جزو لاینفک نہیں بنایا کیونکہ سرور اچیہ ہند کی تمام جمہوریتوں کو جس میں پشتانیہ بھی ایک ہے، سیاسی (و) تمدنی آزادی کا حق دیتے ہیں۔

اگر افغان اس لیے برا مناتے ہیں کہ ہم نے صوبہ سرحد میں جمہوریت کا پروگرام کیوں پیش کیا، تو اس کا ہم کوئی جواب نہیں دے سکتے۔ موجودہ صورت میں سرحدی صوبہ ہندوستان کی آزادی میں رکاوٹ ہے اور ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ اسے ہندوستان کے مسلم حصہ کے لیے مفید طور پر کام کرنے والا صوبہ بنا دیں۔

جب تک افغانستان اس کی آزادی کے لیے سیدھی [۲] کوئی کوشش نہیں کرتا، اس وقت تک ہم خاموش نہیں رہنا چاہتے۔

صفحہ ۷۲۔ موجودہ سلطنت افغانستان کو ہم نے سرور اچیہ ہند کے مغرب میں لکھا ہے اور اس کے مقبوضہ حصص کا احترام ملحوظ رکھتے رہے۔

صفحہ ۱۵۔ تمہید میں جہاں ہمیں ہندوستان و روس کا اتصال دکھلانا تھا اس میں بھی ہم نے قرہ قورم، ہمالیہ، ہندوکش کے مقام اتصال یعنی چترال اور کشمیر کی مشترک حدود

سے چند قدم (ایک باریک خط افغانی جو پامیر اور چترال میں حائل ہے) آگے روس کا ذکر کیا ہے۔

صفحہ ۷۴۔ لاہور میں جو کام ہم کرنا چاہتے ہیں، اگر افغانستان منظور کر لے تو ہم کابل اس کے لیے موزوں خیال کرتے ہیں، مگر اس کے لیے افغانستان کی رضا مندی شرط ہے۔

میرا خیال ہے کہ آپ پروگرام کے ان حصص کو پھر مطالعہ کر کے ہماری وکالت کر سکیں گے۔ والسلام

عبید اللہ

۲۲، جون ۱۹۲۵ء

---

(۱) "To the North it (N.W.F.Province) extends to the Mountains of Hindu Kush". (Indian Year Book, 1923, P.110)

(۲) کوکناڈا میں کانگریس کا اجلاس مولانا محمد علی کی صدارت میں ۱۹۲۲ء میں ہوا تھا۔

(۳) مولانا سندھی نے صوبہ سرحدی کا نام "پشتانیہ یا پشتونیہ" تجویز کیا تھا۔

(۴) سیدھی یعنی "براہ راست"

حصہ دوم

۱۔ سندھ ساگر پارٹی کے اصول اور پروگرام کا مسودہ

۲۔ مولانا عبید اللہ سندھی کی دو تنظیمیں

○ جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی

○ جمعیت خدام الحکمت

۳۔ ہم کیا چاہتے ہیں۔

۴۔ سندھ ساگر نیشنل بورڈ کے ابتدائی اساسی اصول کا مسودہ

۵۔ قومی اجتماع ہند... نیشنل ہے یا انٹر نیشنل؟

۶۔ جمعیت علمائے سندھ کا ایک خطبہ صدارت

سندھ ساگر پارٹی کے اصول اور پروگرام کا مسودہ

مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم نے پارٹی کے اصولوں اور پروگرام کا یہ مسودہ
۱۴۔ نومبر ۹۳۸ ہندی کو مکہ مکرمہ میں مرتب فرمایا تھا۔

عبید اللہ السندھی ۲۲۔رمضان ۱۳۵۷ھ / ۱۴۔ نومبر ۹۳۸ ہندی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والعاقبہ للمتقین وصلی اللہ علی سیدنا محمد والہ وصحبہ وبارک وسلم، امابعد۔

یہ چند اصول ہیں جو ایک ہندوستانی مسافر مستقبل ہند کے متعلق ارض حرم میں بیٹھ کر تجویز کرتا ہے۔ حسبنا اللہ ونعم الوکیل

(۱) ہماری تمام کوششوں کا مرجع یہ ہے کہ ہم اپنے وطن میں اعلیٰ اصول ترقی پر ایک نیشنل پارٹی قائم کرنے کا راستہ صاف کریں۔

(الف) اس پارٹی کا نام "سندھ ساگر پارٹی" ہو گا۔

(ب) اس پارٹی کا میدان عمل نارتھ ویسٹرن انڈیا ہے، جس کی مشرقی اور جنوبی حد اس خط سے متعین ہوتی (ہے)، جو جھیل مانسرور سے شروع ہو کر الہ آباد

سے گزرتا ہوا نربدا سے جا ملے اور اسی کے متوازی بحر عرب پر ختم ہو۔

تشریح: یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دریائے سندھ مانسرور سے نکلتا ہے اور بحر عرب میں گرتا ہے۔

(۲) اس پارٹی کے میدان عمل کو ہم تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

(الف) پہلا حصہ آج کا صوبہ سندھ ہے، جس کا دارالصدر کراچی (جو تاریخی دیبل کا دوسرا نام ہے) اس پارٹی کا مرکز ہو گا۔

(ب) دوسرا حصہ وہ ممالک ہیں جن کے سرچشموں کا پانی دریائے سندھ میں آتا ہے ہزار سال پہلے یہ سارا علاقہ کشمیر و کابل و غزنی سمیت سندھ کہلاتا تھا جس کا ثبوت عربی تاریخوں میں ملتا ہے۔ ہم لاہور کو اس حصہ کا مرکز مانتے ہیں۔

(ج) تیسرا حصہ وہ متصلہ ممالک ہیں جن کا سندھ ساگر میں شامل رہنا اہم سیاسی مصالح کے اعتبار سے ضروری ہے۔ اس حصہ کا مرکز دہلی ہے۔ دہلی تمام سندھ ساگر کے لیے انٹرنیشنل مرکز ہو گا۔

تشریح: پارٹی کا سیاسی حلقہ مشرق کی طرف جمنا اور راجستھان پر ختم ہوتا ہے۔ مانسرور نربدا خط دہلی کے لیے اردو کے لسانی حلقہ کی تعین کرتا ہے۔

(۳) اس پارٹی کی تشکیل اقتصادی اصول پر ہو گی۔ متوسط درجہ کے ترقی یافتہ انسان کی ضروریات زندگی کے معیار پر اپنے سیاسی حلقہ اثر کے ہر فرد کے لیے اس کی ضروریات مہیا کرنا پارٹی کا اہم مقصد ہے

(الف) پارٹی قوموں کی سیاسی نمائندگی کے لیے ان کی تقسیم صنعتی اقتصادی اصول پر کرے گی۔ مشترک المفاد اصناف کے حلقے علیحدہ علیحدہ بنائے جائیں گے مثلاً:

(۱) سرمایہ دار (۲) کاریگر (۳) زمیندار (۴) کاشتکار

(ب) سیاسی نظام ایسا منضبط کر دیا جائے گا کہ ایک حلقہ دوسرے حلقہ پر تعدی نہیں کر سکے گا۔ پارٹی تمام اصناف کے مفاد کی حفاظت کرے گی۔

(۴) سندھ ساگر پارٹی ہر ایک مذہب کو پوری آزادی دیتی ہے اور ہر ایک مذہب کے مقدسات کا احترام کرتی ہے۔

(الف) پارٹی ہر ایک مذہب کی نمائندگی اس مذہب کے اصلاح پسند ترقی کن فرقہ کے لیے تسلیم کرے گی۔

(ب) متصادم رسوم مذاہب کے حدود مقرر کرنے کا حق اس کانفرنس کو حاصل ہو گا۔ جو تسلیم شدہ مذہبی فرقوں کے اشتراک سے منعقد ہو گی اگر وہ کانفرنس فیصلہ نہ کر سکے تو سندھ ساگر پارٹی کی مرکزی جماعت نیشنل کانگریس کا فیصلہ واجب التسلیم ہو گا۔

(۵) سندھ ساگر پارٹی حکیم الہند امام ولی اللہ دہلوی کے ہندوستانی فلسفہ کو اپنا عقلی اساسی اصول قرار دیتی ہے پارٹی کی مرکزی جماعت کی تشکیل اسی ذہنیت کے ممبروں سے ہو گی یعنی مختلف ذہنیات کے مشکلین کو اس کی مرکزی مجلس میں شرکت کا حق نہیں دیا جائے گا۔

(الف) یہ فلسفہ ہندوستانی ذہنیت کی تدریجی ترقی کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ اس میں بیرونی ہندو فلاسفی کے تمام فوری اصول تسلیم شدہ ہیں اور اس کے متوازی اسلامی دور کے ذہنی ارتقا کی تکمیلی شکل موجود ہے۔ اس میں فلسفہ کے دو مختلف اسکولوں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا پرانا تاریخی تخالف دور کر دیا گیا ہے۔

(ب) اس کے فلسفہ الٰہیات کی تعلیم ریاضی کی مثالوں سے واضح ہو سکتی ہے جس کا نمونہ اس فلسفہ کے تیسرے شارح مولانا محمد قاسم موسس دارالعلوم دیوبند کی تالیفات میں موجود ہے۔

تشریح: اس فلسفہ کے پہلے شارح امام عبدالعزیز دہلوی اور دوسرے شارح مولانا محمد اسمعیل شہید دہلوی ہیں۔

(ج) اس کا اجتماعی فلسفہ ایسا مکمل ہے کہ انسانی عقل آج تک اس سے آگے

نہیں بڑھ سکتی۔

(د) اس فلسفہ سے تمام مذاہب عالم کی عقلی تشریح و تطبیق ہو جاتی ہے۔

(۶) اس پارٹی کے آخری فیصلہ کن سیاسی اجتماع کا نام سندھ ساگر نیشنل کانگریس ہو گا۔ اس کے تمام فیصلے پارٹی کے لیے قطعی ہوں گے۔

(الف) اس کانگریس میں شرکت کا حق ہر ایک ممبر کو فقط اس کے اقتصادی صنفی حلقہ کی نمائندگی کے اصول پر حاصل ہو گا۔ کسی مذہبی جماعت کو مذہبی حیثیت سے نمائندگی نہیں دی جائے گی۔

(ب) ساگر پارٹی آل انڈیا نیشنل کانگریس کو آل انڈیا انٹر نیشنل کانگریس کے درجہ پر مانتی ہے۔

تشریح: پورا ہندوستان ایک برا عظم ہے۔ مختلف اقوام و ممالک کا مجموعہ۔ اگر روس کو علیحدہ فرض کیا جائے تو رقبہ اور آبادی میں یورپ سے متقارب ہے۔ اس لیے کسی آل انڈیا سیاسی مجمع کو نیشنل مجمع ماننا ایک اصطلاحی غلطی ہے۔ پورے ہندوستان کے انٹر نیشنل فیڈریشن میں سندھ ساگر پارٹی کا سیاسی حلقہ اثر اور اس کی نیشنل کانگریس ایک تسلیم شدہ وحدت اور ایک اکائی مانی جائے گی۔

(۷) سندھ ساگر پارٹی کے عمومی حلقہ اثر میں ہر فرد کے لیے اس کی مادری زبان میں لکھنا پڑھنا ضروری ہے۔

(الف) میدان عمل کے پہلے حصہ میں سندھی زبان عربی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے۔ حکومت سندھ کی اس تجویز کو پارٹی تسلیم کرتی ہے اور بالغوں کی تعلیم میں آسانی پیدا کرنے کے لیے اسے منقطع ابجد میں لکھنا تجویز کرتی ہے۔

(ب) رسم الخط کے بارے میں ہندوستانی قوموں کے نزاع وجدال کو ختم کرنے کے لیے پارٹی ہر فرد کے لیے ضروری قرار دیتی ہے کہ ہندی کیرکٹر اور رومن

کیرکٹر میں بھی۔ سندھی لکھنا سیکھے۔

(ج) پارٹی اپنے حلقہ اثر کے دوسرے دو حصوں میں بھی مقامی زبان کو تسلیم کرتی ہے اور اسے ان تین رسم الخط میں لکھنا ضروری قرار دیتی ہے۔

تشریح: پنجابی کے لیے ہندی کیریکٹر، گورمکھی اور اردو کے لیے ناگری۔

(۸) پارٹی کے حلقہ اثر عمومی میں ایسی اقوام بستی ہیں، جن کے عظیم الشان تاریخی انٹرنیشنل اجتماع نے اردو جیسی شستہ اور ترقی کن زبان یادگار چھوڑی ہے۔ اس اجتماع میں ہندی، فارسی، ترکی قومیں شریک تھیں۔ اور ہندوستان کے انٹرنیشنل اجتماع کے لیے مشترک زبان بننے کی پوری استعداد رکھتی ہے اسی لیے انگریزی حکومت نے اپنے پہلے دور میں اس (اردو، ہندوستانی) کو شمالی ہند کی بین الاقوامی زبان مان لیا تھا۔ دہلی اور کلکتہ اس کے مرکزی مرکز تھے۔ اس کے بعد دوسرے دور میں دہلی کے عوض لاہور کو مرکز بنایا اور دہلی کی دو یا تین شاخیں پہلے دور میں پیدا ہو چکی تھیں لکھنؤ، رام پور، حیدر آباد، آخر میں حکومت انگریزی پھر دہلی کی مرکزیت پیدا کر رہی ہے۔ پارٹی ہندوستان کی اس نادر خصوصیت "اردو، ہندوستانی" کی حفاظت اور ترقی ضروری سمجھتی ہے۔

(الف) پارٹی اسے اپنے عمومی حلقہ اثر کے لیے انٹرنیشنل زبان مانتی ہے۔

(ب) پارٹی کے حلقہ اثر کی مقامی زبانیں فقط ابتدائی اور وسطی درجہ تک تعلیم کا ذریعہ بہ مشکل بن سکتی ہیں۔ اس زمانہ میں "اردو، ہندوستانی" بطور زبان کے لازمی ہوگی اور جہاں مقامی زبان کی حد ختم ہوئی، تمام تعلیم اس "اردو، ہندوستانی" کے ذریعے دی جائے گی اور جامعہ ملیہ، دہلی اس طرح کی تعلیم کا مرکز ہوگی۔

(ج) اردو کی ترقی کے لیے پارٹی اپنے تعلیمی مرکزوں میں ان چار زبانوں کی تعلیم جاری رکھے گی: (۱) فارسی (۲) عربی (۳) ناگری (۴) انگریزی۔

(۹) ہند کے دوسرے حصوں سے ملنے کے لیے جہاں اردو بین الاقوامی فائدہ نہیں دے سکتی۔ ان ممالک ہند کے لیے پارٹی انگریزی زبان کو اپنی انٹرنیشنل زبان مانتی ہے۔

(الف) اور اس طرح بیرونی ممالک کے لیے بھی اسے اپنی بین الاقوامی زبان بناتی ہے۔

تشریح: انگریزی زبان تخمیناً دو سو برس سے ہند میں بالتدریج حکومت کر رہی ہے جنوبی ہند کے بعض حصے اسے اپنی زبان کی طرح استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے اسے نیم ہندوستانی زبان کا درجہ دینا انصافاً و مصلحتاً ضروری ہے۔

(ب) پارٹی کے حلقہ اثر میں انگریزی زبان کی تعلیم ہر فرد کے لیے حسب المدارج ضروری ہے۔

تشریح: سندھ ساگر پارٹی اپنے پہلے دور میں مصلحت خارجیہ کے لئے انگریزی کو اول درجہ پر رکھے گی اور اردو، ہندوستانی کو دوسرے درجہ پر اس کے بعد دوسرے دور میں اردو ہندوستانی کو اول درجے پر رکھے گی اور انگریزی کو دوسرے درجہ پر۔ مگر انگریزی کو اپنے حلقہ اثر سے نہ تو خارج کرے گی۔ نہ اس کی اہمیت کم کرے گی۔

(۱۰) سندھ ساگر پارٹی انڈین نیشنل کانگریس کے اندر ایک مستقل پارٹی ہے۔ اس لیے اس کا نصب العین وہی انڈین نیشنل کانگریس کا نصب العین ہے۔ یعنی پورے ہندوستان کی کامل و مکمل آزادی اور استقلال۔

(الف) سندھ ساگر پارٹی آزادی حاصل کرنے میں اسلامی ممالک کی انفرادی ذمہ داری کو مجموعی ہند کی ذمہ داری پر مقدم مانتی ہے۔

(ب) تکمیل آزادی کے دور میں سلطنت ہند کی مصلحت حربیہ اور مصلحت خارجیہ پر بالتدریج جس قدر ہندوستانی قبضہ ہو گا۔ اس میں بھی پارٹی ممالک ہند کا

انفرادی حق پورے ہند کے حق پر مقدم قرار دیتی ہے۔

تشریح: اگر ہند کے جنوبی اور وسطی ممالک تحصیل آزادی میں تساہل برتیں تو نارتھ ویسٹرن انڈیا کو اپنی پیش قدمی کو جاری رکھنا چاہیے۔ پارٹی آنکھوں دیکھی بات کی طرح یقین رکھتی ہے کہ بیرونی انقلاب کی لہریں پہلے اسی حصہ سے ٹکرائیں گی۔ انقلاب اعلان جنگ کی شکل میں ہو یا تحریبی پروپیگنڈا، اس لیے دوسرے حصوں کے پیچھے چلنا اپنی موت کے فیصلے پر دستخط کرنے کے برابر ہے۔ اسی طرح سندھ ساگر پارٹی کے حلقہ اثر کی مصلحت حربیہ اور خارجیہ پہلے سندھ ساگر نیشنل کانگریس کے قبضے میں ہوگی اس کے بعد آل انڈیا نیشنل (یا انٹرنیشنل) کانگریس کے ہاتھ میں۔ کیوں کہ ہم اپنا مستقبل وسطی اور جنوبی ممالک کے فیصلے پر نہیں چھوڑ سکتے۔

(ج) سندھ ساگر پارٹی فیصلہ کرتی ہے کہ کافی زمانے تک ہمیں برٹش کامن ویلتھ کے اندر رہنا ہوگا۔ تاکہ باہمی سمجھوتہ سے حربیہ اور خارجیہ مصلحتوں پر قبضہ کیا جاسکے۔

(د) سندھ ساگر پارٹی فیصلہ کرتی ہے کہ حربیہ اور خارجیہ پر قبضہ کرنے کے بعد بھی کافی زمانہ تک ہمیں برطانیہ کے ساتھ رہ کر اس کی دوستی سے استفادے کی ضرورت ہوگی۔

(ہ) سندھ ساگر پارٹی مستقل مطالعہ سے اس نتیجہ پر پہنچی ہے کہ ہند کی آزادی پسند اور انقلابی جماعتیں عام نظر میں جس قدر برطانیہ کی محتاج نظر آتی ہیں۔ فی الحقیقت برطانیہ کو اس سے کہیں زیادہ ان ہندوستانی جماعتوں کے اشتراک عمل کی ضرورت ہے۔ اس لیے پارٹی کی نظر میں ناممکن نہیں کہ عدم تشدد کے اصول پر حزم واحتیاط سے عمل کرنے کا نتیجہ استقلال کامل نکل آتے۔ اس احتمال پر پارٹی نے عدم تشدد کا مسلک اپنے سیاسی پروگرام میں داخل کر

لیا ہے۔ ہندوستان کے وسطی ممالک کی طرح ہم اسے ایک مذہبی عقیدہ نہیں مانتے۔

حسبی اللہ لا الہ الا اللہ علیہ توکلت وھو رب العرش العظیم۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

مولانا عبید اللہ سندھی کی دو تنظیمیں

جمنا، نربدا، سندھ ساگر پارٹی

اور

جمعیت خدام الحکمت

ماہنامہ الصادق (کراچی) کی اشاعت کے پہلے سال رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ میں مولانا سندھی نمبر شائع کیا گیا تھا۔ جس میں مولانا سندھی مرحوم کی شخصیت کے بارے میں کتنے ہی مضمون شامل تھے اس نمبر میں مولانا سندھی کی ۲۵ سال کے بعد وطن واپسی پہنچنے کا آنکھوں دیکھا حال بھی شائع ہوا تھا۔

مولانا سندھی ۷۔ مارچ ۱۹۳۹ء کو کراچی کے ساحل پر اترے تھے۔ اس کے بعد سے وطن کے سیاسی حالات کا اچھی طرح مطالعہ کرنے کے بعد دسمبر ۱۹۳۹ء میں مولانا سندھی مرحوم نے جمعیت علمائے ہند کے اندر "جمعیت خدام الحکمت" کے نام سے ایک مستقل شعبہ قائم کیا تھا اور اسی نام سے "جمعیت علمائے سندھ میں بھی ایک مستقل شعبہ قائم کیا تھا۔ دارالرشاد ۔ پیر جھنڈا (حیدر آباد، سندھ) میں اس کا اعلان ۱۲ ۔ ذوالقعدہ ۱۳۵۸ھ بمطابق ۲۴۔دسمبر ۱۹۳۹ ہندی (۱۹۳۹ء) کو اور مدرسہ مظہر العلوم (محلہ کھڈہ / اسلام آباد، کراچی) میں اس کے چار دن بعد ۱۶ ۔ ذوالقعدہ کو اس کا اعلان کیا تھا۔ اس

سے پہلے وہ ۱۰۔ دسمبر ۹۳۹ ہندی کو دارالرشاد۔ پیر جھنڈا میں انڈین نیشنل کانگریس کے اندر جمنا، نربدا سندھ ساگر پارٹی کے نام سے ایک مستقل پارٹی کے قیام کا اعلان فرما چکے تھے۔

مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم نے "جمعیت خدام الحکمت" کے اصولوں کے متعلق لکھا ہے:

"(ا) جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی کے اراکین میں دارالرشاد (پیر جھنڈا) کے علما اور ان کے ساتھ مظہر العلوم (کراچی) کے علما جمعیت علمائے سندھ میں ایک مستقل شعبے کی تاسیس کرتے ہیں جس کا نام "جمعیت خدام الحکمت" ہو گا۔"

اس کے اصولوں میں مولانا سندھیؒ نے ان دوسرے اصولوں کا ذکر فرمایا ہے:

"(د) ہندی سیاست کو ترقی دینے کے لیے سندھ ساگر پارٹی یا اس منہاج کی مستقل پارٹی کو انڈین نیشنل کانگریس میں قائم رکھنا اور مولانا محمود حسن دیوبندی کو اس سلسلے کا استاد ماننا

(ہ) ج۔ ن سندھ ساگر پارٹی کے مراکز سیاسیہ مثل دہلی، لاہور، کراچی اور مراکز علمیہ مثل (دارالرشاد (پیر جھنڈا)، مظہر العلوم (کراچی اور (دارالعلوم) دیو بند میں "جمعیت خدام الحکمت" کے مراکز ہوں گے۔

(و) ان سب مراکز کا تعلق دہلی کے مرکز سے رہے گا۔ یادگار شیخ الہندؒ کا اصلی مرکز دہلی ہے۔"

بیت الحکمت دہلی کا مطبوعہ دوسرا ایڈیشن
فروری ۹۴۲ ہندی (۱۹۴۲) صفحہ ۱۴، ۱۵۔

جمنا نربدا سندھ پارٹی کے کراچی مرکز کے تحت پارٹی کی کارروائی کا ایک رجسٹر اور فارم ممبری کی ایک بک حافظ محمد اسماعیل مرحوم کو اپنے والد ماجد مرحوم مولانا محمد صادقؒ کے کاغذات سے دستیاب ہوئی تھی۔ اس تاریخی ریکارڈ کو محفوظ کر دینے کے خیال سے اور سیاسی تاریخ سے دلچسپی رکھنے والوں کی معلومات میں اضافے کے لیے اسے ماہنامہ الصادق (کراچی) میں چھاپ دینا مناسب سمجھا گیا تھا۔

اس ریکارڈ اور مولانا سندھی کی مندرجہ بالا تحریر کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ سندھ کانگریس میں جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی ضرور قائم ہو گئی تھی۔ پارٹی کے تمام ارکان وہی تھے جو کانگریس پارٹی کے ممبر ہونے کے علاوہ جمعیت علمائے سندھ کے عہدے دار اور اراکین بھی تھے۔ اس ریکارڈ سے جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی کے مندرجہ ذیل ارکان کے ناموں کا پتا بھی چلتا ہے۔

(۱) مولانا محمد صادق ابن مولانا عبد اللہ (معلم، مرشد، طبیب) مظہر العلوم۔ اسلام آباد (کھڈا) کراچی۔ داعی و گواہ: مولانا عبید اللہ سندھی

۲۔ مولوی حافظ فضل احمد ابن میاں غلام محمد (معلم) مظہر العلوم۔ اسلام آباد (کھڈا) کراچی۔ داعی و گواہ: مولانا عبید اللہ سندھی

۳۔ محمد ہاشم ابن چھٹل کھانگھرو (معلم) دار الرشاد پیر جھنڈا۔ داعی و گواہ: مولانا عبید اللہ سندھی

۴۔ چودھری محمد اسماعیل (تاجر) کھڈا (کراچی)۔ داعی: مولانا عبید اللہ سندھی۔ گواہ: مولانا محمد مدنی

۵۔ مولوی عبد الکریم سونڈوی (معلم) سونڈا ضلع ٹھٹھہ۔ داعی: مولانا عبید اللہ سندھی۔ گواہ

۶۔ حافظ خان محمد ابن فتح محمد (معلم) نو آباد کراچی داعی: مولانا عبید اللہ سندھی۔ گواہ: محمد ابراھیم مہیسری

۷۔ مولوی محمد ابراہیم ابن حاجی غلام حسین (معلم) کوٹھ بھاگھلی، پوسٹ ماتلی داعی: مولانا

عبیداللہ سندھی۔ گواہ: محمد ہاشم

۸۔ مولوی محمد یحییٰ ابن میاں حاجی عثمان (معلم)، نو آباد۔ کراچی داعی: ۔۔۔۔۔۔۔۔ گواہ : عبدالکریم سونڈوی

۹۔ عبدالغفور ابن غلام محمد (ملازم۔ ناظم لائبریری) مظہر العلوم۔ اسلام آباد (کراچی)۔ داعی و گواہ: مولانا عبیداللہ سندھی

۱۰۔ مولوی محمد صالح ابن قیصر خاں (مسلم (پیر منگھ (منگھو پیر) داعی: عبدالغفور، گواہ : نور محمد

یہ تمام درخواستیں ۲۴۔ فروری ۱۹۴۰ تا ۷۔ ۱۔ مارچ ۱۹۴۰ وصول کی گئی تھیں۔ ان میں سے ۱ تا ۷ اور ۹ کو ممبر شپ قبول کرنے کی دعوت حضرت مولانا سندھی نے دی تھی اور ۱ تا ۳ اور ۹ کے گواہ بھی مولانا سندھی ہیں۔

۱۵۔ فروری ۱۹۴۰ء کی روداد سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مولوی بشیر نامی ایک شخص بھی پارٹی کے مستقل ممبر تھے۔

حافظ محمد اسماعیل مرحوم نے اپنے مضمون میں پارٹی کی ممبر شپ کا ایک فارم بھی نقل کیا ہے جو اس طرح ہے:

Indian (Inter) National Congress

Jamna Narbada Sindh Sagar Party

وارڈ، گاؤں یا شہر __________ No: __________

رجسٹر __________

فارم ممبری

جناب سیکرٹری .... ج۔ن۔ سندھ ساگر کمیٹی

میں اقرار کرتا ہوں کہ میں انڈین نیشنل کانگریس کریڈ مانتا ہوں۔ وہ یہ ہے:

"ہندوستان کے لیے تمام جائز اور پر امن ذرائع سے کامل آزادی حاصل کرنا"۔
میں نیشنل کانگریس کے اندر جمنا، نربدا، سندھ ساگر پارٹی کے اساسی اصول پر ایک مستقل پارٹی قائم رکھنا ضروری سمجھتا ہوں۔
میں ان تمام قواعد و ضوابط کی پابندی کا وعدہ کرتا ہوں جو ج۔ن۔ سندھ ساگر پارٹی کی کانگریس فیصلہ کرے گی۔
میں اپنی بدنی اور مالی تمام خدمات ج۔ن۔ سندھ ساگر پارٹی انتظامی قوت کو دینے کے لیے آمادہ ہوں۔

پورا نام ....

ایڈریس ....

عمر.................. پیشہ ....

مکان، رہائش یا ....

کاروبار..

____

دستخط درخواست کنندہ

تاریخ درخواست ....

ممبری کی دعوت دینے والے کا نام ....

____

دستخط گواہ

آفس میں درخواست وصول ہونے کی تاریخ ....

____

دستخط سیکرٹری

یہ تمام معلومات مولانا حافظ محمد اسماعیل کے ایک مضمون "مولانا سندھی کی پارٹی" (ماہنامہ الصادق۔ کراچی، مئی جون ۱۹۸۶) سے اخذ و ترجمہ کیے گئے ہیں۔ اس مضمون

میں مولانا محمد اسماعیل نے سندھ ساگر پارٹی کی عام کارروائی کے ایک رجسٹر سے بھی بعض معلومات پیش کیے ہیں۔ پارٹی کا ایک جلسہ مولانا محمد صادق کی صدارت میں ۱۵۔ فروری ۱۹۴۰ء کو ہوا تھا، جس میں پارٹی کے مستقل ارکان شریک ہوئے تھے۔ اس میں مولانا عبید اللہ سندھی نے بھی شرکت فرمائی تھی۔ روداد میں درج ہے:

"جلسے میں حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی کی تجویز سے پروپیگنڈا کمیٹی بنانے کا فیصلہ ہوا۔ مولوی فضل احمد صاحب اس کے پریذیڈنٹ اور میاں عبدالغفور صاحب سیکرٹری تجویز ہوئے"۔

۹۔ مارچ ۱۹۴۰ء کو دوسرا جلسہ ہوا جس کی روداد رجسٹر میں درج ہے۔ یہ جلسہ صدر جمعیت خدام خلق حافظ فضل احمد کی صدارت میں ہوا تھا۔ روداد میں درج ہے:

"صاحب صدر نے مختصر الفاظ میں جلسے کا مقصد بیان کیا اور پارٹی ممبروں کو خدام خلق کے کام کے لیے مندرجہ ذیل ہدایات دیں۔

۱۔ بلا استثنا ہر قوم کے ناخواندہ اشخاص کو تعلیم کی طرف متوجہ کرنا۔ جہاں جہاں تعلیم کے لئے موقعہ پیدا ہو جائے، وہاں فوراً بلا معاوضہ کام شروع کر دینا۔

۲۔ اسلام آباد (کھڈا)، نو آباد، موسیٰ لین میں فوری کام شروع کرنا، مسجدوں میں ہر نماز کے بعد عام لوگوں کو تعلیم کی ضرورت ذہن نشین کرانا اور بتلانا کہ وہ اپنے بچوں کو ضرور کسی نہ کسی اسکول میں تعلیم پانے کے لیے بھیج دیں۔

۳۔ تعلیم کے علاوہ عام خلق کی خدمت کا کام بلا لحاظ قوم و فرقہ کرنا۔

۴۔ پارٹی ممبر بنانے کی کوشش کرنا اور ان کو پارٹی پروگرام کے اصول سمجھانا۔

مندرجہ بالا سب تجویزیں اتفاق رائے سے پاس ہوئیں اور ہر ایک ممبر نے دل و جان سے کام کرنے کا وعدہ کیا۔ آخر میں یہ تجویز بھی پاس ہوئی کہ ہر ایک شنبہ کو رات ۱۰ بجے پارٹی ممبروں کا جلسہ ہوا کرے گا۔ جس میں ہر ایک ممبر اپنی ہفتہ وار کارگزاری سنایا کرے گا۔ پھر دوسرے ہفتے کے لیے پروگرام بھی بنایا جائے گا"۔

اب آپ دونوں تنظیموں کی ہیئت ترکیبی اور ان کے اغراض و مقاصد حضرت مولانا سندھیؒ کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ومن یتوکل علی اللہ فھو حسبہ

کھول کر آنکھیں مرے آئینۂ گفتار میں
آنے والی دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ
(اقبالؒ)

جمنا، نربدا، سندھ ساگر پارٹی

کا

اساسی پروگرام

اِنَّ وَلِیِّ اللّٰہُ الَّذِیْ نَزَّلَ الْکِتٰبَ وَھُوَ یَتَوَلَّی الصّٰلِحِیْنَ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ علی سیدنا محمد سید المرسلین و خاتم النبیین وعلی الہ واصحابہ و اتباعہ من آئمۃ الدین و عباد اللہ الصالحین و بارک وسلم۔ اما بعد۔

آج ہم نے خدا کا نام لے کر اور اس کی مدد پر اعتماد کر کے شمال مغربی ہند کی نئی سیاسی جماعت جمنا، نربدا، سندھ ساگر پارٹی کے پہلے حصہ کا کام سندھ میں شروع کرنے کا ارادہ کیا ہے۔

پارٹی کے چند اساسی قواعد ہم نے ضبط کر لیے ہیں تاکہ خواص کو دعوت دینے میں آسانی ہو۔ ان میں سے اکثر وہی باتیں ہیں جو سیاسی مطالعہ کرنے والوں کے نزدیک علوم متعارفہ کا حکم رکھتی ہیں۔ اسی لیے ان کی مزید تشریح کی اس مقدمہ میں ضرورت نہیں۔ البتہ پارٹی کے میدان عمل کو محدود کرنے کا مسئلہ قابل ایضاح ہے۔

جس متبصر کو گزشتہ تیس برس کی تاریخ پیش نظر ہے۔ وہ سمجھ سکتا ہے کہ ہندوستان کا سیاسی تقدم اتنا مشکل نہیں، جیسا کہ اس سے پہلے سمجھا جاتا تھا۔ لیکن یہ امر بھی ساتھ ہی منکشف ہو جاتا ہے کہ یہ کھیل جب کبھی بن کر بگڑتا ہے تو اس کی تہ میں ہندو مسلم اختلاف ہی باعث نقصان نظر آتا ہے۔

اس اختلاف کو حل کرنے کے لیے متفرق طور پر سیاسی نظریات بنائے گئے مگر عملاً "مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی" کا منظر سامنے نظر آتا ہے۔

ہم نے عملی اشتراک کے ساتھ فکری اتحاد کا ضمیمہ بھی لگا دیا ہے۔ اس طرح ایک نیا تجربہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے ہم نے ایک ایسا قطعہ انتخاب کیا ہے جو دونوں تہذیبوں کا مرکز ہے۔

جس طرح گنگا جمنا کا دوآبہ ہندو تہذیب کا منبع ہے۔ اسی طرح سندھ ساگر مسلم تہذیب کا معدن ہے۔ اگر ہم ان دو عظیم الشان قطعات کا اپنے نظریہ پر سمجھوتا کرا سکے۔ ان کی تالیف قلوب پر قادر ہو سکے تو اس لاینحل مشکل کی کلید مل جائے گی۔

اہل علم جانتے ہیں کہ اسکندریہ میں حکما کا ایک طائفہ نیو فلاطونی پیدا ہوا تھا۔ اسی منہاج پر مسلمانوں میں کئی حکیم پیدا ہوئے جن میں سے الشیخ الاکبر محی الدین ابن عربی اور شیخ الاشراق شیخ شہاب الدین السہروردی مشہور عالم ہیں۔

ہندوستان میں سلطان محمود غزنوی کے زمانہ سے صوفیہ کرام کی آمد شروع ہوئی۔ سلطان شہاب الدین غوری کے بعد اس خاک سے تصوف کے چاروں طریقوں میں کثرت سے معرفت الٰہی میں کامل خادم انسانیت پیدا ہوئے۔ وہ سب اسی حکمت اشراقی کے امام تھے۔ مگر ایسا عالم جو اپنے انکشافات اور نظریات کی تدوین و تنظیم پر قادر ہو، امام ولی اللہ دہلوی جیسا پیدا نہیں ہوا۔

ان تمام ائمہ تصوف کا مرکزی فکر وحدت الوجود ہے، جو ویدانت فلاسفی کا اصل اصول ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اسی کی تہذیب و تکمیل سے انسانیت کی تشریح کی اور اسے

کتاب و سنت کا بطن بتایا۔ جیسا کہ ان کی معرکتہ الآرا کتاب حجۃ اللہ البالغہ اور ان کی فلسفی تصانیف البدور البازغہ اور التفہیمات الالہیہ وغیرہ سے واضح ہوتا ہے۔

ہمارے خیال میں اگر دونوں مذاہب کے خدام انسانیت اسی فلاسفی کو امام بنا کر تقدم کی جدوجہد میں مصروف ہو جائیں تو ہند ایک دفعہ پھر مجمع البحرین بن کر دنیا کی رہنمائی کر سکتا ہے۔

ہمارے پرانے رفقامیں سے اگر کوئی بزرگ ہمارا نیا انداز دیکھ کر چیں بجبیں ہوں تو ان کی خدمت میں مختصراً عرض ہے۔

کیسے تیر انداز ہو سیدھا تو کر لو تیر کو۔

فقط ہمارا اصلی مخاطب ہندوستانی نوجوان ہے۔

نصیحت گوش کن جاناں کہ از جاں دوست تر دارند
جوانانِ سعادت مند پند پیر دانا را

جمنا، نربدا، سندھ ساگر پارٹی کا پروگرام

(۱) دارالرشاد، السواد الاعظم، قاسم المعارف کے پرانے کارکن اور ان کے رفقا جو وطنی خدمت کو اپنا مذہبی فرض سمجھتے ہیں، انڈین نیشنل کانگریس کے اندر ایک مستقل پارٹی تشکیل کرتے ہیں، جسے شمالی مغربی ہند کے محدود رقبہ جات سے تعلق ہو گا۔

(الف) پارٹی کا نام "جمنا، نربدا، سندھ ساگر پارٹی" ہو گا۔

(ب) اس پارٹی کا میدان عمل چار حصوں میں منقسم ہو گا۔

(۱) آج کا صوبہ سندھ جس کا مرکز کراچی ہے۔

(۲) دریائے سندھ اور اس کے معاونین کی زمین جس کا مرکز لاہور ہے۔

(۳) دوآبہ گنگا جمنا اور اس کا زیر اثر اجمیری بنارسی علاقہ جس کا مرکز دہلی ہے۔

(۴) ہند کا ایسا حصہ جو اپنے فیصلہ سے پارٹی میں شامل ہو۔

(۲) اس پارٹی کے نظری اساسی اصول یہ ہیں۔

(الف) عدم تشدد کی پابندی سے کامل آزادی حاصل کرنا۔

اس تاریخی حقیقت کو یاد رکھنا چاہیے کہ مسیحیت نے عدم تشدد کی پابندی سے تین سو برس میں استقلال حاصل کیا تھا۔

(ب) کاشت کار اور دست کار محنت کش کی معاشی حالت درست کرنا اور اسے ترقی دے کر یورپ کے محنت کش کے برابر بنانا۔

جب تک ملک کی عام آبادی کی معاشی حالت ترقی نہ کرے، سیاسی ترقی ناممکن ہے۔

(ج) ہند کو ایک ملک نہیں بلکہ یورپ کی طرح مجموعہ ممالک ماننا۔ زبان اور معاشرت کو ملکی تقسیم کی اساس بنانا۔

(د) ہر ایک ہندوستانی ملک یعنی جس میں ایک زبان بولی جاتی ہے اور اس کی معاشرت میں تقریباً یکسانی ہے، اس میں مستقل رہائش رکھنے والے ہر مرد اور عورت کا مساوی حق ماننا اور جمہوری نظام پر قومیت کو ترقی دینا۔ نسل، مذہب اور قدامت کو تفوق کا ذریعہ نہ بنانا۔

(ہ) ایک ہندوستانی ملک کی عام آبادی کو اس کی مادری زبان میں تعلیم دے کر ووٹ کی قیمت سمجھانا۔

تشریح: جو ہندوستانی زبانیں عربی حروف میں لکھی جاتی ہیں، ان کی تعمیم تعلیم موجودہ رسم الخط کے ذریعہ سے نہایت دشوار ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ یا تو حروف علیحدہ علیحدہ لکھنے کا رواج دیا جائے یا رومن حروف میں لکھنا شروع کریں۔ دوسری صورت میں ٹائپ رائٹر سے بآسانی استفادہ کر سکتے ہیں۔ ہم چونکہ جبری قوت استعمال نہیں کر سکتے۔ اس لیے سمجھا بجھا کر بالتدریج کامیابی حاصل کریں گے۔

(و) ترقی یافتہ یورپ کے صنائع کو اپنے ملک میں پیدا کرنے کے لیے اور وطن کی

خدمت اور حفاظت میں مرد و عورت کو جواں مردی سکھلانے کے لیے یورپین معاشرت اختیار کرنا۔

تشریح: یورپین قوموں کی سیاسی برادری میں شامل ہوتے بغیر نہ تو ایشیا کی سیاسی ترقی آسان ہے، نہ ہندوستان کی۔ اس لیے معاشرتی انقلاب خوشی سے برداشت کر لینا چاہیے۔ ورنہ ارتجاعی قوتیں ملک کو خاک سیاہ بنا دیں گی۔

(ز) فکر اور اخلاق اور سیاست میں یکسانی پیدا کرنے کے لیے امام ولی اللہ دہلوی کی حکمت اور فلسفہ کو پارٹی کی عقلی اساس ماننا اور اس راستہ سے انسانیت کی خدمت کے لیے تیار کرنا۔

تشریح: دوسری ہزار ہجری کے ابتدا سے یعنی جلال الدین اکبر کے زمانہ سے مسلمانان ہند کے مفکرین کا ایک طبقہ ابن عربی کے فلسفہ یا ویدانت فلاسفی کی اصلاح اور تکمیل میں اس لیے مصروف رہا کہ اسے ہندوستانی زندگی کے لیے سیاسی اساس بنائے۔ امام ولی اللہ دہلوی کا فلسفہ ان تمام مساعی کا نچوڑ ہے۔ اس سے تمام ادیان میں تطبیق دی جا سکتی ہے اور انسانیت کی ارتقائی تاریخ کی تشریح ہو سکتی ہے۔

(ح) ہندوستان کی وحدت کو فیڈریشن میں منحصر سمجھنا۔

ہندوستان کو ایک ملک سمجھنا اسی قدر غلط ہے جیسے کوئی روس کو نکال کر باقی یورپ کو ایک ملک کہا کرے۔

(ط) فیڈریشن کی تکمیل کے لیے ایک کافی لمبی مدت تک برٹش کامن ویلتھ میں رہنے کا فیصلہ کرنا۔

(ی) فیڈریشن کی زبان ترقی یافتہ ہندوستانی (اردو) اور انگریزی کو ماننا۔

تشریح: اردو کو رومن حروف میں لکھ کر یورپین قوموں میں رواج دینا اور مقطع حروف میں لکھ کر ایشیائی قوموں میں پہنچانا اس مقصد کی تکمیل کے لیے

ضروری ہے۔

(۳) پارٹی کے عملی سیاسی اصول یہ ہیں:

(الف) پارٹی اپنے نظریات کو پھیلانے کے لیے خاص تعلیم گاہوں میں خدام خلق تیار کرے گی۔ فقط وہی لوگ پارٹی کے ممبر بن سکیں گے جو انسانیت کی خدمت کو اپنا فرض قرار دیں گے اور عدم تشدد کی پابندی سے اس فرض کی تعمیل میں ہر قسم کی مشقت برداشت کرنے کا عہد کریں گے کہ وہ تکلیف دینے والوں پر کسی صورت میں ہاتھ نہیں اٹھائیں گے۔

(ب) پارٹی کے جس قدر ممبر حکومت میں شریک ہوں گے وہ اپنی کرسی پر ملک کے ہر فرد کے ساتھ یکساں معاملہ کریں گے۔ اور رشوت لینا بند کرائیں گے۔

(ج) پارٹی کے تجارت پیشہ ممبر ناپ اور تول میں کمی بیشی نہیں کریں گے۔ حساب لکھنے میں خیانت نہیں کریں گے۔ ربوا (سود) بند کرائیں گے۔

(د) پارٹی کے زمیندار ممبر کاشتکار سے جو معاہدہ کریں گے، اس کے پابند رہیں گے۔ کاشتکار کے خاندان کی بڑھتی ہوتی ضروریات زندگی بہم پہنچانے میں پوری مدد دیں گے۔

(ہ) پارٹی کے کاشتکار ممبر حکومت کا مقررہ خراج اور زمیندار کا حصہ معاہدہ کی پابندی سے پورا کریں گے۔

(و) پارٹی کے کاشتکار ممبر جس سے معاملہ کریں گے، امانت کو اپنا شعار بنائیں گے۔

(ز) پارٹی کے جس قدر ممبر علمی یا اخلاقی خدمت کرنے کے لیے مخصوص ہیں، وہ اپنے ملک سے جہالت دور کرنے میں انتہائی جدوجہد کریں گے۔ وہ ادنیٰ ضروریات زندگی پر اکتفا کریں گے۔

(ح) پارٹی کے ہر علمی ممبر کا فرض ہو گا کہ وہ ہر مرد و عورت کو لکھنا پڑھنا

سکھاتے۔

(۱) اپنی ملکی زبان میں

(۲) اپنی بین الاقوامی زبان میں

(۳) ہر پابند مذہب کو اس کی ملکی زبان میں۔

(ط) پارٹی کے ہر اس ممبر کا جو اخلاقی استاد یا مرشد مانا جاتا ہے، فرض ہو گا کہ وہ اپنے ملکی بھائیوں کو حقوق کا احترام سکھلائیں۔ یہاں تک کہ ان کے ملک کا ہر شخص کسی انسان کی جان و مال اور عزت کو نقصان پہنچانا اخلاقاً حرام سمجھے۔

(ی) پارٹی کا ہر ممبر اپنی ضروریات زندگی خود کما کر حاصل کرے گا۔ اس کا فرض ہو گا۔ کہ ملک سے بے کاری کی زندگی کو ختم کر دے۔ ہر امیر و غریب کو کسی نہ کسی طریقے سے محنت کش بنایا جائے۔ واخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

دارالرشاد سندھ ساگر

۱۰۔ دسمبر ۹۳۹ ہندی

جمعیت خدام الحکمت

اِنَّ وَلِیَّ اللّٰہُ الَّذِیْ نَزَّلَ الْکِتَابَ وَھُوَ یَتَوَلَّی الصَّالِحِیْنَ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد للہ رب العالمین والعاقبۃ للمتقین وصلی اللہ وسلم وبارک علی سیدنا محمد سید المرسلین و خاتم النبیین وعلٰی اخوانہ من الانبیاء والمرسلین وعلی الہ واتباعہ من ائمہ الدین وعباد اللہ الصالحین اجمعین!

اما بعد! آج بروز یک شنبہ ۱۲۔ ذی القعدۃ الحرام ۱۲۵۸ھ (۲۴۔ دسمبر ۱۹۳۹ ہندی دارالرشاد میں (اور ۱۶۔ ذی قعدہ کو مظہر العلوم کراچی میں) جمعیۃ العلماء کا ایک مستقل شعبہ قائم کیا جاتا ہے، جو اسلامی فلاسفی کا خادم اور محافظ ہو گا۔ اگر خدا کو منظور ہے تو وہ ایک سوچے سمجھے ہوتے دینی پروگرام پر چل کر مسلمانوں کا تشتت دور کردے گا۔ واللہ الموفق والمعین۔

جمعیت خدام الحکمت کے اصول

(۱) جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی کے اراکین میں سے دارالرشاد کے علما اور ان کے ساتھ مظہر العلوم کراچی کے علما جمعیۃ العلماء سندھ میں ایک مستقل شعبہ کی تاسیس کرتے ہیں جس کا نام "جمعیۃ خدام الحکمۃ" ہو گا۔

(۲) خدام الحکمت کے اساسی اصول نظری و عملی حسب ذیل ہوں گے۔

(الف) امام ولی اللہ دہلوی (حکیم الہند) کو جمیع علوم شرعیہ مثلاً کتاب وسنت و حکمت وسیاست میں ۱۱۴۴ ہجری (۱ ہ ہندی) سے امام الہند تسلیم کرنا۔

(ب) ان کی کتابیں (۱) فوز الکبیر۔ فتح الرحمن۔ ازالۃ الخفاء (۲) حجۃ اللہ البالغہ۔ مسوٰی۔ مصفّٰی (۳) قول جمیل۔ الطاف القدس۔ ہمعات (۴) سطعات۔ لمعات۔ البدور البازغہ۔ الخیر الکثیر۔ تاویل الاحادیث (۵) فیوض الحرمین۔ التفہیمات الالٰہیہ وغیرہ! ان کی اصلی زبانوں میں پڑھنے پڑھانے کو مقصد حیات بنانا۔

(ج) امام ولی اللہ دہلوی کی حکمت کی تشریح میں امام عبدالعزیز دہلوی کو امام ماننا اور

مولانا رفیع الدین کی تکمیل الاذہان، مولانا محمد اسمٰعیل شہید کی عبقات، مولانا محمد قاسم دیوبندی کی تقریر دل پذیر اور شرح حدیث ابی ذرین اور قبلہ نما کو بطور مبادی پڑھنا پڑھانا۔

(د) ہندی سیاست کو ترقی دینے کے لیے سندھ ساگر پارٹی یا اسی منہاج کی مستقل پارٹی کو انڈین نیشنل کانگریس میں قائم رکھنا اور مولانا محمود حسن دیوبندی شیخ الہند کو اس سلسلہ کا استاد ماننا۔

(ہ) ج۔ ن۔ سندھ ساگر پارٹی کے مراکز سیاسیہ مثل دہلی، لاہور اور کراچی۔ اور مراکز علمیہ مثل دارالرشاد، مظہر العلوم، دارالعلوم دیوبند میں جمعیت خدام الحکمت کے مراکز ہوں گے۔

(و) دارالرشاد (حیدر آباد) کے مرکز میں جمعیت خدام الحکمت کی صدارت جناب پیر صاحب العلم دامت برکاتہم اور مظہر العلوم (کراچی) میں اس شعبہ کی صدارت جناب مہتمم صاحب زید مجدھم اور دارالعلوم دیوبند میں جناب مہتمم صاحب زید مجدھم کریں گے۔

(ز) اس جمعیت خدام الحکمت کے محل اور مقام کو بیت الحکمت کہا جائے گا۔

(ح) بیت الحکمت میں قرآن عظیم کی حکیمانہ تفسیر پڑھائی جائے گی۔

(ط) بیت الحکمت میں فقط امام ولی اللہ دہلوی کے فلسفہ کی تعلیم ہو سکتی ہے۔

(ی) بیت الحکمت میں ایسا کتب خانہ جمع کیا جائے گا جس کی مدد سے امام ولی اللہ دہلوی کے فلسفہ کا حکمائے ہند اور حکمائے یورپ سے مقابلہ کیا جا سکے۔

واخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

۲۴۔ دسمبر ۱۹۳۹ ہندی

عبید اللہ

بیت الحکمت دارالرشاد

موسس جمعیۃ خدام الحکمۃ

ہم کیا چاہتے ہیں؟

ہم سیاسیات ہند میں ایک نئی جماعت (پارٹی) پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ جس کا ڈھانچا ہم نے جمنا، نربدا سندھ ساگر پارٹی کے نام سے تیار کرنا شروع کیا ہے۔ آج ہم اس پارٹی کے مقاصد پر کچھ روشنی ڈالنا چاہتے ہیں کہ یہ پارٹی کیسے پیدا ہو سکتی ہے اور اس کی طاقت کا منبع کیا ہو گا۔

انقلاب ۱۸۵۷ء کے بعد مسلمانان ہند کی اندرونی طاقت دو حصوں میں منقسم ہو گئی۔ ایک کا مرکز علی گڑھ بنا اور دوسری کا مرکز دیو بند قرار پایا۔ علی گڑھ نے مسلم لیگ پیدا کی اور یہ اس کی سیاست کی آئینہ دار ہے۔ دیو بند نے جمعیتہ العلماء ہند پیدا کی اور اس کی سیاست اس جماعت کی شکل میں پڑھی جا سکتی ہے۔ اب یہ دونوں تحریکیں رک گئی ہیں اور مسلمانوں کی کشتی ساحل مراد تک نہیں پہنچا سکیں۔

ہمیں معلوم ہے کہ مسلم لیگ میں مفکرین کا ایک اچھا خاصہ طبقہ موجود ہے۔ جو اس کے پروگرام سے مطمئن نہیں، مگر وہ اپنی بعض ضرورتوں کی وجہ سے مجبور ہو کر لیگ کے ساتھ گھسٹتا اور لڑھکتا چلا جا رہا ہے۔ ایسے ہی ہمیں یہ بھی معلوم ہے۔ کہ جمعیتہ العلماء ہند کے بہت سے علماء، جمعیتہ کے پروگرام سے مایوس ہو چکے ہیں۔ ہم ان روشن خیال پریشان دماغ طاقتوں کے سامنے اپنا پروگرام پیش کرنا چاہتے ہیں۔

پروگرام کا اہم جزو:

ہمارے پروگرام کا سب سے اہم جزو یہ ہے کہ ہم سیاسیات ہند میں اپنا حصہ اپنے قبضے میں لانا چاہتے ہیں اور ابھی سے اس کی تیاری کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں ہمیں بیرونی مسلمانوں کی کسی قسم کی امداد کی قطعاً کوئی توقع نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی بیرونی طاقت ہندوستان پر حملہ آور ہو تو خواہ وہ مسلم ہی کیوں نہ ہو، ہم اس کا اپنی پوری

طاقت کے ساتھ مقابلہ کریں گے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ کسی مسلمان طاقت کا بھی یہ حق نہیں ہے کہ ہماری موجودگی میں وہ اسلام کے نام پر ہندوستان کی سرزمین کو پامال کرنے کی کوشش کرے۔ کیا ہم مسلمان نہیں ہیں؟ کیا ہمیں اپنے وطن میں حکومت قائم کرنے کا حق نہیں ہے؟ اس میں شک نہیں کہ بیرونی مسلم ممالک کو اپنی حکومتوں کو مستحکم اور منظم کرنے کا حق حاصل ہے، مگر ہم ان کے اس حق کو ہرگز قبول نہیں کر سکتے کہ وہ ہندوستان پر حملہ کر کے اسے فتح کرنے کی کوشش کریں۔ یہ ہمارا حق ہے کہ ہم ہندوستان میں ہندوستانی حکومت قائم کریں۔

اس فکر پر ہم کافی روشنی ڈال سکتے ہیں اور اس طرح اپنی سوڈیڑھ سو سال کی سیاسی غنودگی دور کر سکتے ہیں۔

ہندوستانی مسلمان اور اسلامی ممالک:

لیکن یہاں ہمیں یہ بحث مقصود نہیں ہے۔ اس لیے صرف ایک اشارہ کر دینا کافی سمجھتے ہیں۔

سلطنت مغلیہ کے آخری دور میں جب شاہ عبدالعزیز کی جماعت دلی کی کمزوریوں کو دور کرنے کے لیے اٹھی تو اس کو کسی مسلم سلطنت نے مدد نہیں دی۔ جب ہمارے اسلاف اپنے ملک میں اپنی حکومت پیدا کرنے کے لیے شہید ہو چکے ہیں تو ہم اس تخیل بلند کے سوا کسی چیز کو اپنے سامنے نہیں آنے دیں گے۔ ہمارے ہندوستانی رہنما تو عرصے سے کہہ رہے ہیں کہ۔

شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرہا

لیکن افسوس ہے کہ وہ اس پریشان خیالی کی وجہ پر پوری طرح غور نہیں کرتے۔ ہمارا علم و تجربہ شاہد ہے کہ اس کا واحد سبب یہ ہے کہ مسلمانان ہند کی توجہ ہمیشہ اجنبی امداد کی طرف مصروف رہی یا مصروف رکھی گئی۔ انہیں اپنے فیصلے سے اپنے ملک میں اپنی

حکومت پیدا کرنے کے خیال کی طرف نہ لایا گیا ہے۔ نہ آنے دیا گیا ہے۔ جن لوگوں
نے اس غلط روی میں حصہ لیا، انہیں پہلے دور میں تو ناقابل معافی سمجھا جا سکتا ہے، لیکن
اس بیداری کے زمانے میں جب یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو چکی ہے کہ کسی
بیرونی رہنمائی پر بھروسا کرنا ہمارے لیے زہر قاتل ہے۔ کسی ایسے شخص کو معاف نہیں کیا
جائے گا جو ہمیں آج بھی اس وہم باطل میں مبتلا رکھنے کی کوشش کرے۔

حقیقی ہندوستانی:

ہمارا فکر عوام کے فکر سے ایک قدم آگے ہے۔ چنانچہ جب ہم ہندوستانی کا لفظ
بولتے ہیں تو ہمارے نزدیک اس کا صحیح مصداق فقط ہندوستانی مسلمان ہے۔ اس لیے
ہمارے نزدیک ہندوستانی کے ساتھ لفظ مسلم لگانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ صحیح
معنوں میں ہندوستانی وہ ہے جس نے ہندوستان کا انتشار دور کر کے اس میں وحدت پیدا
کر دی ہو اور اسے ایک راستے پر لگا دیا ہو۔ اس نقطہ نگاہ سے ہندوستان کی تاریخ پر
ایک نظر ڈالی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل یہاں بھیل اور گونڈ قومیں بستی
تھیں۔ ان کی تاریخ کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ ہم فی الحال صرف اتنا جانتے ہیں کہ آریوں
نے ہندوستان میں پہلے پہل ایک قسم کی وحدت پیدا کی اور اشوک اعظم جیسا شہنشاہ پیدا
کیا جس نے تقریباً سارے ہندوستان میں ایک مرکزی حکومت پیدا کر کے داخلی افتراق
کو دور کر دیا۔ آریہ لوگ پہلے ہندوستانی ہیں جنھوں نے بھیل اور گونڈ کی ہندوستانیت کو
منسوخ کر دیا، بشرطیکہ انہوں نے یہاں کوئی ہندوستانیت پیدا کی تھی۔

اس کے بعد اسلام اپنے پہلے دور میں سرحدات ہند تک پہنچ گیا۔ کابل اور غزنی جو
تاریخی اعتبار سے ہندوستان کے آخری اضلاع تھے۔ حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ
عنہ کے عہد خلافت میں فتح ہو چکے تھے مگر ہندوستان کے اندر ایک نئی تحریک کی
حیثیت سے اسلام چار سو سال کے بعد داخل ہوا۔

موجودہ ہندوستان میں آریوں کی حیثیت:

غزنی کے مرکز سے محمود نے بڑھنا شروع کیا اور مسلمانوں نے پانچ چھ سو سال کے عرصے میں ہندوستان کی منتشر طاقتوں کو از سر نو جمع کر دیا اور اشوک کے بعد پھر ہندوستان میں عالمگیر جیسا ہندوستان گیر بادشاہ پیدا ہوا جس نے سارے ملک میں پچاس برس تک حکمرانی کی اور تمام ملک میں ایک قانون جاری کر دکھایا۔ یہ دوسری ہندوستانی طاقت تھی جس نے آریوں کو ہندوستانیت سے اسی طرح گرادیا جس طرح آریوں نے گونڈ اور بھیل کو ہندوستانیت سے گرایا تھا۔ مگر آریوں کی گراوٹ ایسی نہ تھی جیسی گونڈ اور بھیل کی تھی۔ اس لیے یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ مسلمان اول درجے کے ہندوستانی ہیں اور ہندو یعنی آریہ دوم درجے کے ہندوستانی ہیں۔

عالمگیر کے بعد ہندوستان میں پھر بدنظمی شروع ہو گئی۔ اس پریشانی اور طوائف الملوکی کو برطانوی طاقت نے آ کر دور کر دیا۔ اب اگر برطانیہ اپنے آپ کو ہندوستانی کہنے پر راضی ہو اور اس کی ایک شاخ اینگلو انڈینوں کی طرح ہندوستان کو اپنا وطن بنا لے اور وہی اس اجتماعیت کا مرکز بن جائے تو آج یہ لوگ اول درجے کے ہندوستانی کہے جائیں گے اور مسلمان اور ہندو دوم اور سوم درجے کے ہندوستانی ہوں گے۔ مگر چونکہ ابھی تک برطانوی طاقت ہندوستانیت قبول کرنے کو تیار نہیں ہے۔ اس لیے فی الحال مسلمان ہی اول درجے کے ہندوستانی شمار ہو سکتے ہیں۔

حکومت اور قلت و کثرت:

پس جب مسلمان کہتا ہے کہ "ہندوستان ہمارا" تو اس میں ایک عظیم الشان حقیقت جلوہ گر ہوتی ہے۔ مگر افسوس ہے کہ آج ہمارے پرانے اور نئے تعلیم یافتہ لوگ ان باتوں پر غور کرنے سے یکسر عاری ہو چکے ہیں۔ وہ صرف اپنی مردم شماری کے دھندوں میں پھنس کر رہ گئے ہیں اور ہندوستانی ہونے کی حیثیت سے ان کے جو حقوق ہیں، ان

کے حصول کی کوشش نہیں کرتے۔ مسلمانوں کو جو اپنی تعداد کی فکر ہے انہیں سوچنا چاہیے کہ کیا انگریز ہندوستان پر اپنی کثرت آبادی کی وجہ سے حکومت کر رہا ہے؟ اصل حقیقت یہ ہے کہ حکومت نہ کثرت پر موقوف ہے نہ قلت پر بلکہ فکر صحیح پر منحصر ہے۔ اگر کسی قوم کے پاس انسانیت کی لیے صحیح فکر موجود ہو اور اس کی تنظیم مکمل اور قوی ہو تو یہ صحیح حکمرانی کرتا ہے یہ استعداد آج جتنی مسلمانان ہند میں موجود ہے، ہندوؤں میں نہیں ہے۔ انسانیت کا فکر سلیم مسلم کو چند گھنٹوں میں سکھایا جاسکتا ہے، مگر ہندوؤں میں خال خال افراد ایسے نظر آئیں گے جو اس فکر کو سمجھنے کی قابلیت رکھتے ہیں مگر عام ہندو سوسائٹی اس استعداد سے قطعاً عاری ہو چکی ہے اور نہ اسے یہ فکر صحیح سکھایا جاسکتا ہے۔ اسے سیکھنے کے لیے انہیں ایک عرصہ چاہیے۔

فکری تنظیم کا اہل کون ہے؟:

حکمرانی کے لیے فکر صحیح کی تنظیم ضروری ہے۔ مسلمان ابھی اس تنظیم کے طریقے نہیں بھولا۔ اس نے اپنے نظام کے ساتھ یورپ کے اسلحہ کا استعمال بھی سیکھ لیا ہے اس لیے اس عہد حاضر میں اس فکر صحیح سے کام لینے کے بہترین مواقع حاصل ہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ ہندو بھی یورپی نظام کو قبول کر کے اپنی سوسائٹی کو آگے لے جا رہا ہے، جہاں تک موجودہ واقعات کا تعلق ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ یہ درست ہے کہ ہندوؤں نے بھی یورپی نظام کے بعض امور اپنا لیے ہیں۔ لیکن ہم پورے علم و یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ مسلمان کے پاس جو فلسفہ عمل ہے اور جس کے زور پر وہ دنیا میں امامت اقوام حاصل کر سکتا ہے، وہ فلسفہ عمل ہندو کے پاس نہیں ہے۔ اس کی ادنیٰ مثال یہ ہے کہ کانگریس یورپی طریقہ فکر سے پیدا ہوئی اور اسی آب و ہوا میں پروان چڑھی۔ جب تک وہ مفکرین کی جماعت رہی، اس میں ارتجاعی عنصر بہت کم آیا، لیکن جس دن اسے حکومت کا ایک چھوٹا سا درجہ دیا گیا، سارا ارتجاعی نظام کانگریس پر چھا گیا۔

کیا کانگریس یورپی طرز پر حکومت چلا سکی؟ اس کا جواب نفی محض ہے۔ حقیقت میں ہندو سرمایہ دار طاقت کو راضی کرنے کے سوا اس کا اور کوئی نصب العین نہیں ہے۔

سرمایہ داری اور ہندو:

ہندو جب بھی کوئی نیا نظام پیدا کرتا ہے تو اس کی بنیاد سرمایہ داری پر ہوتی ہے۔ چنانچہ گاندھی جی جیسا شخص بھی انسانیت کا اتنا بڑا نمائندہ بن کر سرمایہ داری سے ایک انچ آگے نہیں بڑھ سکا۔ اسی طرح پنڈت جواہر لال نہرو کمیونسٹ ہیں، مگر وہ بھی سرمایہ دار ہیں۔ ان کے مقابلے میں حسرت موہانی کو لیجیے جس دن اس نے اشتراکیت قبول کی وہ اپنی تمام جائیداد ختم کر چکا اور اب وہ ایک کوڑی کا بھی مالک نہیں ہے۔ پنڈت جواہر لال نے یورپ جا کر سوشلسٹوں کے ساتھ رہ کر سوشلزم سیکھا، مگر حسرت اپنی ذاتی فکر و کاوش سے اس مرتبے پر پہنچا ہے۔ یہ فرق ہے مسلم سوسائٹی اور ہندو سوسائٹی میں۔ مسلم جس وقت اپنے اصلی نظام پر آئے گا وہ سرمایہ داری کا بت توڑنے والا ہو گا۔ اور آج دنیا میں سرمایہ داری کے سوا اور کون سا بڑا بت ہے جسے توڑنے کی ضرورت ہے۔

مسلمان سرمایہ داری کا دشمن ہے:

مسلمان ہندوستانی ہے اور وہ سرمایہ داری کا دشمن ہے اور وہ ہر غیر سرمایہ دار کے ساتھ جو مسلمان نہ ہو انسانیت کا سلوک کرنا جانتا ہے۔ آج تک ہندوستان میں ایسے اہل اللہ کی قبریں پوجی جاتی ہیں جنہوں نے انسانیت کی خدمت کی ہے۔

خدا کا شکر ہے کہ مسلم نوجوان قرآن حکیم کی طرف پوری طرح متوجہ ہو چکا ہے اور قرآن کی تعلیم موجودہ سرمایہ داری کی ضد ہے اسمبلی کے موجودہ ممبروں کی سرمایہ داری سے مرعوب ہو کر مسلم نوجوان زیادہ دیر تک ان کے قابو میں نہیں رہ سکتا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمان میں مستقبل کو سنبھالنے کی پوری صلاحیت اور طاقت موجود ہے۔ چونکہ ہندوستانی تشتت کو برطانیہ کی جانشینی میں وہی دور کر سکتا ہے اور وہی

ہندوستان میں عادلانہ نظام اجتماعیت پیدا کر سکتا ہے۔ اس لیے ماضی کی طرح آئندہ کے لیے بھی ہندوستانی کے لفظ کا صحیح مصداق وہی ہو سکتا ہے۔

ایک ہندوستانی کا نصب العین:

اس سارے فکر کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمان سلطان عالمگیر کے فکر کو نہ بھولیں۔ مگر عالمگیر کی سلطانیت کو اپنا نصب العین نہ بنائیں، بلکہ اس کے زمانے میں اسلامی فلسفے کی جو ارتقائی شکل شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے والد ماجد اور عم بزرگوارؒ نے بنائی ہے اور جسے حضرت شاہ صاحب نے محمد شاہ کے زمانے میں مدون کیا، اسے عالمگیر کا ورثہ سمجھیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انہیں بیرونی مسلمانوں کے پریشان کن پروگراموں میں نہیں الجھنا چاہیے۔ اور وہ اپنے گھر پر اپنا قبضہ جمانے کی کوشش میں برابر مصروف رہیں۔ اگر انہیں اس کام میں سو سال بھی لگ جائیں تو انہیں پروگرام تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے بعد شاہ صاحب کے فلسفے کی روش پر ہم جو پروگرام سوچتے ہیں اس کے بھی ایک دو حصے واضح کر دینا چاہتے ہیں۔

ہمارا ہندوستانی ہونا تو اس سے ظاہر ہے کہ ہم انڈین نیشنل کانگریس کے رکن بننا چاہتے ہیں۔ اب دنیا کا سیاسی مرکز یورپ میں منتقل ہو چکا ہے۔ ہم میں سے کسی ہندوستانی کو یورپ میں تعارف حاصل کرنا ہو تو اس کے لیے کانگریس بہترین عنوان ہے۔

عدم تشدد:

ہمارے خیال میں کانگریس کی عدم تشدد کی پالیسی اس وقت تک ہندوستانیوں کے لیے لازم ہے، جب تک انہیں یقین نہیں ہو جاتا کہ وہ لڑ کر اپنا ملک فتح کر سکتے ہیں۔ یہ اصول تیاری کے لیے بہترین ذریعہ ہے۔ اس پر استقلال کے ساتھ عمل پیرا رہنا چاہیے جب تک ملک آخری موقع کے لیے تیار نہیں ہوتا اسے چھوٹی چھوٹی لڑائیوں میں

حصہ نہیں لینا چاہیے۔ اس سلسلے میں ہمارا فکر گاندھی جی کے فلسفے کا پابند نہیں رہتا بلکہ ہمارے فکر کی بنیاد حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ واصحابہ وسلم کی سیزدہ سالہ مکی زندگی پر ہے۔ گو رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت مبارک کے اس پہلو کی طرف ہمیں گاندھی جی کے پروگرام کی اشاعت کے بعد تنبہ ہوا۔

درجہ نو آبادیات:

عدم تشدد کے بعد ہمارے پروگرام کی جو دوسری شق ہے، وہ درجہ نو آبادیات پر برطانیہ کے ساتھ مصالحت کر لینا ہے۔ کانگریس کے اندر ہندوستانی مسلمان نوجوان ایسی پارٹی بنائے گا، جو برطانیہ سے درجہ نو آبادیات لے کر رہے گی۔ جن شرطوں پر بھی آزادی مل سکتی ہو، ان کی پوری قیمت ادا کرنے کے لیے یہ پارٹی تیار ہو گی۔ اس سے برطانیہ کے ساتھ ہمارا جھگڑا ختم ہو جائے گا۔ اور ہمیں اپنی طاقت عامہ کو موجودہ اصول پر منظم کرنے اور عمومی سیاسی نظام اور عمومی تعلیم کے لیے پورا موقع مل جائے گا۔ اس ہوم رول میں جو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں، ہندو اور مسلم برابر کے شریک ہوں گے اور ہندو اور مسلم صوبے برابر درجے پر رہیں گے۔ مگر صوبوں کی اکثریت اپنے اپنے صوبے میں قانون سازی پر یقیناً قابض رہے گی۔ اگر مسلم نوجوان اپنی اکثریت کے صوبے میں سرمایہ داری کو دھکا لگانا چاہے گا تو اسے کوئی چیز نہ روک سکے گی اور اس کا فائدہ اس کے صوبے کے ہر ایک مسلمان اور ہندو کو برابر پہنچے گا۔ اس آخری اصول کو واضح کرنے کے لیے ہم ایک تیسرا اصول واضح کریں گے۔

انتخابی طریق کار:

مسلم اکثریت کے صوبوں میں ہماری پارٹی کوشش کرے گی کہ مسلمانوں کے ووٹ ہمیشہ اس کو ملیں، مگر وہ مخلوط انتخاب کے اصول پر کام کرے گی۔ اگر مسلم نوجوان اتنا بزدل ہے اور اعتماد علی النفس قطعاً کھو چکا ہے اور وہ اپنی اکثریت کے صوبے میں برسر

کار نہیں آسکتا تو ہماری قومیت کا یہ طبقہ فنا کر دیے جانے کے قابل ہے۔ لیکن ہمیں یقین کامل ہے کہ ہندو اور مسلمان ہماری پارٹی کے نمائندوں کو اپنے مشترکہ ووٹوں سے ضرور منتخب کریں گے اور مسلم نوجوان قطعی طور پر برسراقتدار آئے گا۔ لیکن وہ اپنے اقتدار کو محض قانون سازی میں محدود رکھے گا۔ کوئی قانون اکثریت کی منشا کے بغیر اس کے احاطے میں نہیں بن سکے گا۔ چونکہ ووٹروں کی تعلیم صحیح انسانیت کے اصول پر ہوگی اس لیے مسلم اکثریت محض نام کی اکثریت ہوگی ورنہ حقیقت میں وہ انسانیت کی نمائندہ ہوگی۔ ہر ووٹر اپنی صحیح تربیت یافتہ ذہنیت کے مطابق ووٹ دے گا اور اس کا نمائندہ صحیح انسانیت کے اصولوں کے مطابق اس کا دیانت کے ساتھ استعمال کرے گا۔ مسلم نوجوان اپنی قانون سازی کے حق کی حفاظت میں اپنی طاقت کا آخری حصہ تک صرف کر دے گا۔ مگر قانون چلانے میں ملک کی تمام بہترین طاقتوں کو یکساں حصہ دے گا۔ اس میں وہ ہندو اور مسلم کا امتیاز روا نہ رکھے گا۔ بایں ہمہ وہ اس بات کا خیال رکھے گا کہ قانون کی روح کہیں پامال نہ ہو رہی ہو۔

غیر نزاعی اصول:

ان اصولوں پر ہماری پارٹی اسلامی اکثریت کے صوبوں میں صحیح اسلامی اور انسانی فضا پیدا کرنا چاہتی ہے۔ یہ فضا نہ ہندوستانیت کے منافی ہے اور نہ اس میں ہندوؤں اور سکھوں سے تنازعہ کا امکان ہے اور نہ برطانیہ کے ساتھ متنازعت ہے۔

اگر اس قسم کی حکومت قائم کرنے میں دس بیس سال لگ جائیں تو ہمیں صبر سے کام کرنا ہوگا، کیونکہ ہمیں یقین ہے کہ ہمار مقصد ناکام ہونے والا نہیں ہے۔ یہ وہ پروگرام ہے، جسے ہم لیگ اور علما کے غیر مطمئن افراد کی توجہ میں لانا چاہتے ہیں اور اسے ہم ملک کی حکمران طاقت سے بھی چھپانا نہیں چاہتے۔ ہم اس پروگرام کی تکمیل میں اقلیت کو بھی شریک کرنا چاہتے ہیں، بشرطیکہ وہ اس پر کامل طور پر غور کر کے اس میں

شریک ہونا پسند کرے۔

ہم اس تحریک کو لاہور سے شروع کرنا چاہتے ہیں۔ اس کا دوسرا مرکز لکھنؤ ہو گا۔ اور ہم دونوں کو دہلی میں جمع کریں گے۔

غیر اختلافی تخیل:

ایک آخری چیز بھی لکھ دینا ضروری ہے اور وہ یہ کہ چونکہ یہ پارٹی غیر مسلم عناصر کو بھی شامل کرنے کے لیے تیار ہے، اس لیے دعوت فکری کے لیے وہ غیر مسلم طاقتوں کو ایک ایسے فلسفے کی طرف دعوت دیتی ہے جو مسلم و غیر مسلم دونوں کے لیے یکساں قابل تسلیم ہے۔ اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اگر ہم اشتراکیت کے انتہا پسندانہ اقتصادی پروگرام کے قائل نہیں ہیں، لیکن ہم محنت کش طبقے کے لیے روٹی، کپڑے، تعلیم اور صحت کی اصلاح کو نظر انداز کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اس میں بھی ہم مسلم و غیر مسلم کا امتیاز روا نہیں رکھیں گے۔ کیوں یہ تو اس فلسفی فکر کا جزو لازم ہے، جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے۔

مسلم لیگ کی توجہ کے لیے:

مسلم لیگ کے اراکین کے سامنے ہم ایک خاص مسئلے پر بھی روشنی ڈالنا چاہتے ہیں ہمارے لیگی دوست "فیڈریٹڈ" گورنمنٹ کی مرکزیت کو بہت شبہے کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس لیے وہ ۱۹۳۵ء کی تجویز اصلاحات کو رد کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ انہیں معلوم رہے کہ پارلیمنٹ کا یہ فیصلہ آسانی سے رد نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ ہم اس میں ایک ترمیم پیش کرنے پر زور دیں گے، جس کی منظوری کے بعد امید کامل ہے کہ ان کے تمام خطرات دور ہو جائیں گے اور جملہ شبہات بھی دور ہو جائیں گے۔

ایک دستوری اصطلاح:

ہم چاہتے ہیں کہ پارلیمنٹ اس قانون اصلاحات میں ایک دفعہ کا اضافہ کر دے، جس کا منشا اس مطلب کا اظہار ہو کہ اب تک جن علاقوں کو صوبہ کہا جاتا تھا۔ انہیں اب اسٹیٹ مانا جائے۔ اس میں نہ پارلیمنٹ کو کوئی اعتراض ہو گا نہ کانگریس کو کیوں کہ اس پر نہ نظام میں کسی تبدیلی کی ضرورت پڑتی ہے، نہ خرچ میں اضافہ ہوتا ہے۔ جو رقبہ ایک زبان رکھتا ہے اور معاشرت میں تقریباً یکساں ہے۔ اسے ایک ملک یا اسٹیٹ ماننا حقیقت کے زیادہ قریب ہے اور جدید نظام میں اسے صوبہ قرار دینا بالکل بے معنی ہو گا بلکہ اس علاقے کے باشندوں کی توہین ہو گی۔

۲۔ ستمبر ۱۹۴۰ء

سندھ ساگر نیشنل بورڈ کے لیے ابتدائی اساسی کا مسودہ

یہ مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم کی ایک غیر مطبوعہ تحریر ہے، جسے ہم مولانا عزیز اللہ جروار صاحب (گوٹھ عزیز آباد، نزد پنوں عاقل، ضلع سکھر۔ سندھ) کے شکریے کے ساتھ یہاں درج کرتے ہیں (ا۔س۔)

(۱) جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی سندھ کے نیشنل بورڈ قائم کرنے کا فیصلہ کرتی ہے۔

(الف) یہ نیشنل بورڈ سندھ پر بیرونی حملے کی صورت میں مدافعت کرنے والے برطانوی فوجی آفیسروں کو ہر قسم کی امداد دینا اپنا فرض قرار دیتا ہے۔ سندھ میں فوجی آفیسروں کو جس قدر والنٹیر اور روپے کی ضرورت ہوگی۔ سندھ ساگر پارٹی کا نیشنل بورڈ پوری ذمہ داری سے اسے پورا کرے گا۔

(ب) یہ نیشنل بورڈ سندھ کے اندرونی خلفشار دور کرنے کے لیے ملکی ذمہ دار آفیسروں کے ساتھ اپنے بہترین کارکن شریک کرے گا۔ جو پوری ذمہ داری سے مشورہ اور تعاون پیش کرتے رہیں گے اور مستقل امن قائم کرانے میں یقیناً کامیاب ہوں گے۔

(۲) اس نیشنل بورڈ میں سندھ کی ہر ایک سیاسی پارٹی کی شرکت حاصل کی جائے گی۔ جس میں ایک طرف نیشنل کانگریس، مہاسبھا، آریہ سماج، اکالی سورما وغیرہ اور دوسری طرف مسلم لیگ، جمعیتہ العلماء، مجلس احرار (اسلام)، خاکسار (پارٹی) وغیرہ پارٹیوں کے

نمائندے جمع کیے جائیں گے۔

(الف) اس کے ساتھ سندھ کے متعدد مشائخ طریقت کی ان فعال جماعتوں کے نمائندے بھی خصوصی احترام کے ساتھ بلائے جائیں گے۔ جن کا ملک کے عوام پر گہرا اثر ہے۔ لیکن گورنمنٹ کے اعلیٰ آفیسروں کو ان کے جذبات اور مشوروں کی صحیح اطلاع بہت کم ملتی ہے۔

(ب) سندھ ساگر پارٹی ملکی قوت کو انتشار سے بچانے کے لیے اس قسم کی علیحدگی پسند (ہندو، مسلمان) جماعتوں کے متعلق غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش "خدمت خلق" کے اصول پر اپنا خاص فرض سمجھتی ہے۔

(۳) نیشنل بورڈ کا اجتماع دو مجلسوں میں منعقد ہو گا:

(الف) مجلس عوام جس میں پارٹیوں اور جماعتوں کے منتخب افراد نشست کریں گے۔ فی الحقیقت یہی مجلس بورڈ کے فیصلوں کی ذمہ دار ہے۔

(ب) پارٹیوں اور جماعتوں کے رہنماؤں اور سرداروں کی مجلس، جسے مجلس خواص کا نام دیا جائے گا۔

(۴) جس قدر جماعتیں اس نیشنل بورڈ میں شرکت اختیار کریں گی۔ ان مجلسوں کے وہ منتخب اراکین جو اجلاس میں جمع ہو جائیں گے۔ انہیں کی کثرت رائے سے مجلس عوام کے فیصلے مرتب کیے جائیں گے۔ ہر ایک جماعت اپنے اپنے حلقہ اثر میں اس فیصلے کی تعمیل کرانے کی ذمہ دار ہو گی۔

(الف) اگر کوئی پارٹی اپنے بعض ارکان سے اپنا فیصلہ نہیں منوا سکتی اور اس سے بورڈ کے کام کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے۔ تو اس صورت میں وہ پارٹی ان ممبروں کے معاملے کو گورنمنٹ کے حوالے کر سکتی ہے۔

(ب) مجلس عوام کے نظام کو مستحکم بنانے کے لیے اس کے ممبروں میں سے ایک ڈسپلن کمیٹی بنائی جائے گی۔ جس میں انصاف اور انتظام کا بہترین تجربہ

رکھنے والے لائف ممبر منتخب کیے جائیں گے۔ اس کمیٹی کے ممبر تین یا پانچ سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔ وہ اپنے مخصوص ذرائع سے ہر ایک جماعت کے اعمال کا احتساب کرتے رہیں گے وہ کسی ممبر یا کسی پارٹی کے ایک حصے کو نیشنل بورڈ سے نکال سکتے ہیں۔ ان کا فیصلہ آخری اور قطعی ہو گا۔

(۵) جس قدر جماعتیں اس بورڈ میں شامل ہوں گی۔ ان کے لیڈروں اور سرداروں کے لیے ایک مجلس اعلیٰ علیحدہ بنائی جائے گی۔ جس میں سردار بہ نفس نفیس شامل ہوں گے یا اس کے اجلاس کے لیے خصوصی اختیار دے کر اپنا وکیل بھیجیں گے۔

(الف) مجلس عوام کے تمام فیصلے تصدیق کے لیے مجلس اعلیٰ میں پیش ہوں گے۔ یہ مجلس خواص اپنی طرف سے کوئی نئی تجویز پیش نہیں کرے گی۔

(ب) اگر مجلس اعلیٰ کسی فیصلے میں ترمیم کرتی ہے تو وہ فیصلہ نظر ثانی کے لیے مجلس عوام میں بھیج دیا جائے گا۔ اگر مجلس عوام کی اکثریت اس ترمیم کو قبول نہیں کرتی تو وہ فیصلہ قابل قبول نہیں رہے گا۔

(ج) مجلس عوام کا وہ فیصلہ جسے مجلس خواص نے ایک دفعہ رد کر دیا ہے، تین ماہ کے بعد نئے سرے سے مجلس عوام میں پیش ہو سکتا ہے۔ اگر مجلس عوام دوسری دفعہ بھی وہی فیصلہ قائم رکھتی ہے تو مجلس اعلیٰ اسے روک نہیں سکتی۔

(۶) ہندوستان میں جس قدر آل انڈیا نظام (یعنی کل ہند کے وحدانی نظام) قائم ہیں ان کی سندھی برانچیں اور سندھی کمیٹیاں اپنی مستقل ذمہ داری پر اپنے مرکز سے اجازت لے کر اس نیشنل بورڈ میں شامل ہوں گی۔ لیکن غیر سندھی ممبران کو اس بورڈ میں کسی قسم کی مداخلت کا حق نہیں دیا جا سکتا۔

استثنا: اس عام قاعدے میں فقط ایک مخصوص صورت مستثنیٰ ہے۔ جب کہ بورڈ کے تمام ممبر یعنی مجلسیں کسی خاص محترم شخصیت کے شمول پر متفق ہو جائیں۔

(۷) سندھ ساگر پارٹی اپنے اساسی اصول "خدمت خلق" کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا ضروری سمجھتی ہے۔ وہ اس نیشنل بورڈ کے جمع کرنے میں تسہیلات بہم پہنچانے کا کام بھی اسی اصول کی رہنمائی میں کر رہی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ ہو گا کہ نیشنل بورڈ کے پہلے اجلاس منعقد ہونے کے بعد سندھ ساگر پارٹی کا اس تحریک پر کوئی مؤثر حق باقی نہیں رہے گا۔ البتہ اگر بورڈ کوئی خدمت پارٹی کو تفویض کرے گا۔ تو پارٹی اپنے اس اصول "خدمت خلق" پر اسے پورا کرتی رہے گی۔

(۸) ۲۴۔ مئی ۹۴۲ ہندی کو سندھ ساگر پارٹی کے انتظامی اراکین نے بھرچونڈی سے سندھ کا دورہ شروع کیا ہے۔ وہ پارٹی پروگرام سے ہمدردی رکھنے والے احباب سے مل کر ملک کے اہل الرائے کا میلان دیکھنا چاہتے ہیں۔ اگر امید کا پہلو غالب نظر آیا تو ایک عارضی کمیٹی بنادی جائے گی، جو کیبنٹ کے ممبروں سے مل کر گورنمنٹ کے سامنے درخواست پیش کرے گی کہ

"آل انڈیا نیشنل کانگریس اور آل انڈیا مسلم لیگ وغیرہ پارٹیوں کے باہمی فیصلے تک ہمارے ملک "سندھ" کا معاملہ مؤخر نہ کیا جائے، بلکہ گورنمنٹ جلد سے جلد اس نیشنل بورڈ کو کارآمد بنانے کے لیے سہولتیں بہم پہنچائے تاکہ مستقل امن کی کوئی صورت نظر آئے۔ ممکن ہے ہمارا یہ فیصلہ آل انڈیا مسئلے کو حل کرنے میں مدد دے۔

واللہ المستعان۔

۲۔ جون ۹۴۲ ہندی

بیت الحکمت۔ دارالرشاد، سندھ ساگر — عبیداللہ سندھی

گوٹھ پیر جھنڈے والا، ضلع حیدرآباد (سندھ) مؤسس: ج۔ن۔ سندھ ساگر پارٹی۔

قومی اجتماعِ ہند (انڈین نیشنل کانگریس)

نیشنل ہے یا انٹر نیشنل؟

نیشنل کانگریس جب شروع کی گئی تھی تو اس کا مقصد یہ قرار دیا گیا تھا کہ اینگلو انڈین طبقہ کے ساتھ انگریزی بولنے والے ہندوستانی مل کر ایک نئی قومیت کی بنیاد قائم کریں گے، جو انگریزوں سے سوشل ارتباط میں وابستہ رہے گی۔ تاکہ برٹش گورنمنٹ کے لیے ایک قابل اعتبار سوسائٹی تیار ہوتی رہے۔ اس طرح جب کبھی ہندوستانی مطالبات سے مجبور ہو کر حقوق بخشی کی ضرورت ہوگی تو اسی سوسائٹی کو ہندوستان کا قائم مقام مانا جائے گا۔ برٹش کامن ویلتھ کے حالات دیکھنے سے بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے کہ اس قسم کی پالیسی برطانیہ کے اصول سلطنت میں خاص اہمیت رکھتی ہے۔

مؤسسین کانگریس کا اصلی نصب العین تو جبھی پورا ہو سکتا تھا، اگر اینگلو انڈین اس اجتماع پر حاکم رہتے مگر بنگالی نیشنلسٹ نے ہندوستان کی نمائندگی میں اس طرح پیش قدمی شروع کر دی جس کا مقابلہ اینگلو انڈین نہیں کر سکے۔ اس کے بعد اسی سلسلے میں احاطہ مدراس و بمبئی کے نیشنلسٹ آگے بڑھتے گئے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس قدر ان میں ہندوستانیت زیادہ آتی گئی اسی قدر گورنمنٹ کانگریس کو ناپسند کرنے لگی۔

ہم اس دوسرے دور کو تنسیخ تقسیم بنگال تک ممتد مانتے ہیں۔ اس زمانے تک دہلی اور اس کے متعلق شمالی مغربی ہند نے کانگریس میں زیادہ ہمت سے حصہ نہیں لیا۔ اور اس کا سبب واضح ہے کہ یوپی اور پنجاب انگریزی دانی میں کلکتہ، مدراس اور بمبئی کا

مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔

حرب عمومی کے خاتمہ پر مہاتما گاندھی کانگریس میں نمودار ہوتے۔ اسے ہم تیسرے دور کا عروج سمجھتے ہیں۔ اس زمانہ سے کچھ عرصہ پہلے میں نے کانگریس کی خدمت شروع کی تھی۔ اگرچہ اس وقت میں ہندوستان میں نہیں تھا۔ میری خدمات کا اندازہ لگانے سے پہلے یہ خیال ہمیشہ مستحضر رکھنا چاہیے کہ وطن چھوڑنے کے بعد میرے لیے قدرتی اسباب پیدا ہو گئے تھے کہ میں یورپ کی انٹی برٹش طاقتوں کے سوا اور کسی سے تعلق رکھ ہی نہیں سکتا تھا۔

روس کو اگر یورپ سے علیحدہ کر دیا جائے تو ہمارا ہندوستان رقبہ اور آبادی اور تنوع لغات وغیرہ حیثیتوں سے اس چھوٹے یورپ سے متناسب ہے۔ اس لیے حقائق اور واقعات کچھ زیادہ مختلف نہیں، مگر ایک ایسا مسئلہ ہے کہ جس سے ہمارا اور یورپ کا طریق تعبیر مختلف نظر آتا ہے۔ اس لفظی اختلاف نے حقیقت کا رنگ اختیار کر لیا ہے۔ میں ناظرین کو اس مسئلہ پر متوجہ کرنا چاہتا ہوں۔

آج کل یورپ کی علمی مجالس میں لفظ قوم کی تعریف اس طرح بیان کی جاتی ہے کہ نیشن وہ انسانی اجتماع ہے جو ایک زبان بولتا ہو۔ اور ان کی معاشرت میں ایک حد تک یکسانیت پائی جائے۔ چونکہ اس آبادی میں ایک فکر جلدی شائع ہو سکتا ہے اور روپیہ کا تداول بھی بآسانی ہو سکتا ہے۔ اس لیے اسے ایک وحدت ماننا ضروری ہے۔

میرے خیال میں اس اصطلاح پر تمام ہندوستانی ایک قوم نہیں مانے جا سکتے، بلکہ سندھی، کشمیری، بنگالی، مرہٹی علیحدہ علیحدہ قومیں کہلائیں گی۔ مجھے اثنا قیام مکہ معظمہ میں بارہا تجربہ ہوا کہ ایک بنگالی حاجی کی مدد کرنے سے میں عاجز آیا، کیونکہ وہ میری زبان نہیں سمجھتا تھا۔ میرے خیال میں جس طرح یورپ میں انگریز، فرانسیسی، جرمن اور اطالین قومیں مانی جاتی ہیں، وہی کیفیت ہمارے ہندوستان میں بھی موجود ہے۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مختلف زبانیں بولنے والی قومیں اگر سمندر، پہاڑ جیسی

قدرتی حدود انہیں جدا نہیں کرتیں تو آپس میں کسی نہ کسی طرح اشتراک فکر پیدا کرنے کے لیے مجبور ہیں۔ یہ فلسفی فکر کبھی تو الہیات سے تعلق رکھتا ہے جیسے عقیدہ وحدۃ الوجود اور کبھی اقتصادیات سے تعلق رکھتا ہے جیسے ہمارے زمانے میں اشتراکیت، اور کبھی ایک دینی تنظیم میں دونوں باتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ ہمارے خیال میں اس قسم کے فکری اتحاد سے جو وحدت پیدا ہو، اسے انٹر نیشنل طاقت کا اساس ماننا چاہیے۔ اس قسم کے اشتراک سے اس بیسویں صدی کی عام اصطلاح کے موافق ایک قوم ہرگز نہیں بن سکتی۔ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ ہم اسے بھی ممکن نہیں سمجھتے کہ کسی غیر معمولی تاثیر سے کوئی خاص زبان ہندوستان کے رہنے والوں کو اس تعمیم سے سکھلائی جائے، جس سے آگے چل کر آج کی اصطلاح میں قومیت پیدا ہو جائے۔

ہندوستان کی تاریخ میں ہندو فلاسفی نے شمالی ہند کو مرکز بنایا اور دکن کو فتح کر لیا۔ اس طرح ویدک زمانے میں اور اس کے بعد بودھوں کی حکومت میں اس فکری اتحاد نے سارے ہندوستان کو ایک رسی سے باندھ کر اسے ایک انٹر نیشنل طاقت تو ضرور بنا دیا، مگر ہم اسے نیشنل طاقت نہیں کہہ سکتے۔

دیکھیے، ہندو فلاسفی نے اسی مرکز سے اکثر ایشیائی ممالک کو فتح کیا، بلکہ یونان کے توسط سے یورپ پر بھی غلبہ حاصل کیا۔ آج بھی یورپین طاقتیں اس کا لوہا مانتی ہیں تو کسی علمی اصطلاح میں بھی ان ممالک کو کیا نیشنل طاقت سے تعبیر کرنا ممکن ہے؟

ہمارا خیال ہے کہ اسلامی دور میں بھی ہندوستان کے انٹر نیشنل ازم کو کوئی صدمہ نہیں پہنچا۔ اس کے بعد اب انگریزی دور بھی اس کا تتبع کر رہا ہے اس لیے اپنے ملک کے ارباب فکر سے ہماری پر زور التماس ہے کہ وہ اس مسئلہ پر توجہ کر کے اس علمی غلطی کی تصحیح کریں۔

ہمیں معلوم ہے کہ ترکوں میں بعض سیاسی لیڈر ایسے پیدا ہوئے، جو اتحاد اسلام کو بھی ایک نیشنل تحریک مانتے ہیں اور اسے اسلامی قومیت کا نام دیتے ہیں۔ ہمیں یہ بھی

معلوم ہے کہ ان کی تتبع میں ہی اسلامی قومیت کی اصطلاح نوجوان مسلمانوں نے ہندوستان میں بھی استعمال کرنا شروع کر دی ہے۔

جہاں تک ہم ترکی عملداری پر غور کر سکے۔ ہمیں صاف نظر آیا کہ ترکی قومی تحریک کے لیے یہ ایک خاص قسم کا پروپیگنڈا تھا۔ ترک چونکہ اس تحریک کو اس کے مرکز پر قبضہ کر کے چلا رہے تھے۔ ان کے لیے تو یہی موزوں تھا کہ دوسری اسلامی قوموں کی قومیت کا اعتراف نہ کیا جائے اور اسی غلو کا یہ نتیجہ نکلا کہ عرب ترکوں کے قومی مخالف بن گئے۔

اسی قیاس پر ہمارا خیال ہے کہ غالباً ہندو سوسائٹی نے بھی اپنے سیاسی تغلب کے زمانے میں ہندوستان کی باقی اقوام کا اعتراف چھوڑ دیا ہوگا۔

ہماری التماس ہے کہ ہندوستانی مفکر آج کی حالت پر غور کر کے اس ڈپلومیٹک اصطلاح کو چھوڑ دیں۔ اس سے ان کے پروگرام میں کوئی بڑا انقلاب رونما نہیں ہوگا۔ مثلاً بنگال کانگریس کمیٹی کا نام اگر بنگال نیشنل کر دیا جائے تو بنگال کی ذہنیت سے زیادہ چسپاں ہوگا۔ اسی طرح مہاراشٹر، گجرات، سندھ، پنجاب کی ان قومی جماعتوں کو نیشنل کانگریس سے تعبیر کیا جائے۔ اس کے بعد آج کی آل انڈیا نیشنل کانگریس صحیح معنی میں آل انڈیا انٹر نیشنل کانگریس بن جائے گی اور فیڈریٹ انڈیا سے زیادہ مناسبت پیدا کرے گی۔

فیڈریشن کی موجودہ اسکیم میں ہزار نقص نکالے جائیں اور اس کی اصطلاح کے مختلف طریقے زیر غور ہوں، اسے ہمارے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اصل فیڈریشن کا متفق علیہ ہونا ہی ہمارے نظریہ کو ثابت کرتا ہے۔ آج کی حالت یہ ہے کہ اولاً برٹش پارلیمنٹ نے اس کے بعد ہند کی تمام سیاسی جماعتوں نے اصل فیڈریشن کو تسلیم کر لیا ہے۔ بحث فقط تفصیلات میں ہے۔ کیا کانگریس کے لیے اس لفظی اصلاح پر غور کرنے کا وقت نہیں آیا؟

جمعیت علماے سندھ کا ایک خطبہ صدارت

جو پڑھا نہ گیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ والسلام علی عبادہ الذین اصطفی

امابعد! جمعیت علماے سندھ اگرچہ بظاہر جمعیت علماے ہند کی ایک شاخ ہے لیکن اگر علما کی اجتماعی تحریک کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو اسے جمعیت علماے ہند کے لیے ایک طرح کی مرکزیت حاصل ہے۔

۱۳۲۷ ہجری میں جمعیت الانصار قائم ہوئی جو موجودہ جمعیۃ العلماء کے لیے نقش اول کا کام دیتی ہے جمعیۃ الانصار قائم کرنے کی پہلی تحریک جس مجلس اساسی میں حضرت مولانا شیخ الہند کے سامنے پیش ہوئی، اس میں حضرت مولانا محمد صادق صاحب رئیس جمعیت علماے سندھ شریک تھے۔ مجھے یاد ہے کہ جمعیۃ الانصار کا قانون میں نے سندھ کے دارالرشاد میں تحریر کیا اور پہلی دفعہ اسے "الحق پریس"، سکھر میں طبع کرا کر دیوبند کی مرکزی مجلس میں پیش کیا تھا اس کے بعد جمعیت الانصار کی معاون مجلس جس کا نام قاسم المعارف تھا اس کی پہلی شاخ قاسم المعارف، کراچی میں قائم ہوئی جس کا قانون مطبع قاسمی دیوبند سے شائع ہوا۔

حضرات! ہماری جمعیۃ العلماء اگرچہ جمعیۃ الانصار کا دوسرا ایڈیشن ہے، لیکن

دونوں کے پروگرام میں ایک اساسی فرق موجود ہے جس کی توضیح میں آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں۔

حضرات! جمعیۃ الانصار میرے استاد حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی شیخ الہند قدس سرہ کی سیاست میں ایک خاص قسم کی سیاست کا مرکز تھی۔ اس کو اجمالاً سمجھنے کے لیے حضرت شیخ الہند کی شخصیت پر غور کرنا ہی کافی ہے۔ آپ حضرات بہ خوبی جانتے ہیں کہ حضرت شیخ الہند نور اللہ قبرہ واعلی فی العلیین مقامہ طریقۃ امدادیہ قاسمیہ رشیدیہ کے واحد قائم مقام تھے۔ یہ بھی آپ کو معلوم ہے کہ اس طریقہ امدادیہ کی نسبت طریقہ ولی اللہیہ عزیزیہ کے ساتھ اسی قسم کی ہے جو ایک فرع نامی کو اصل سامی کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔

حضرات! یہ حقیقت بھی آپ سے مخفی نہیں کہ جمعیۃ الانصار کی فعالیت حرب عمومی میں منصۂ شہود پر آئی۔ اس نے دنیا کی تاریخ میں ایک اہم مقام اپنے لیے حاصل کرلیا تھا۔ اس کے بعد کافی عرصہ گزر چکا ہے کہ اس کی فعالیت ختم ہوگئی۔ اس وقت جمعیۃ الانصار کی کامیابیوں اور شکستوں کا تذکرہ مقصود نہیں، اصل مقصود یہ ہے کہ ہم دنیا کو بتادیں کہ اس جمعیۃ العلماء کا مقصد وہ نہیں جو جمعیۃ الانصار کا مقصد تھا ممکن ہے بہت دور جاکر دونوں راستے مل جاتے ہوں، مگر اس وقت موجودہ نسل کے سامنے جس عملی حیثیت میں یہ معاملہ زیر بحث ہے اس میں دونوں کے پروگرام بالکل مختلف ہیں۔

حضرات! جمعیۃ الانصار اپنے مقصد کی تحصیل میں تشدد پر یقین رکھتی تھی اور دوسری قوموں کے منازعت میں اپنے لیے کامیابی کا موقع تلاش کرتی تھی۔ بہ خلاف اس کے جمعیۃ العلماء اہنسا پر یقین رکھتی ہے۔ اسے اپنے ملک میں، اپنی قوم میں، اپنی قوت اور عقل مندی پر بفضلہ تعالیٰ پورا اعتماد ہے۔ وہ جب اپنی عدم تشدد اور قوت حاکمہ کی مصلحت شناسی کا عمیق مطالعہ کرتی ہے تو اسے اپنے مقصد میں کامیابی کا جلوہ نظر آتا ہے۔

حضرات! آپ دریافت کر سکتے ہیں کہ اس قدر عظیم الشان تبدیلی کے اسباب کیا ہیں؟ ہمارے خیالات میں یہ تبدیلی کیسے پیدا ہوئی اور پھر کس طرح اب ہم اس دوسری صورت میں مستقل رہنے کا یقین دلا سکتے ہیں؟ جب تک ہم آپ کو اپنی سیاحت کی داستان نہ سنائیں۔

وہ حضر بے برگ و ساماں، وہ سفر بے سنگ و میل

حضرات! جب ہم حضرت شیخ الہند کے پروگرام کو اپنی حیثیت کے مطابق آخری منزل تک پہنچانے کے قریب ہو گئے تھے تو قدرتی اسباب ایسے پیدا ہوئے کہ ہمیں پوری شکست ہو گئی اور لطف یہ ہے کہ اس کے بعد بھی ہم موت کے منہ سے بچ نکلے۔ اس حالت میں ایک عرصے تک ہم پریشاں حالی میں مبتلا رہے۔ مولانا روم کا یہ شعر

من بہر جمعیتے نالاں شدم
جفت خوش حالاں و بدحالاں شدم

اس حالت کی ترجمانی کے لیے کافی ہے۔ ہمیں اس اعتراف میں بے حد مسرت حاصل ہوتی ہے کہ حضرت مولانا شیخ الہند کی صحبت سے جو تھوڑا بہت اثر ہماری طبیعت نے قبول کیا تھا، بفضلہ تعالیٰ وہی ہمارے کام آیا اور مایوسی اور خودکشی سے بچ گئے۔ اللہ رب العزت کا ہزار ہزار شکر ہے کہ بالآخر ہمیں راستہ نظر آ گیا۔ اگر مختصر طور پر اسے بیان کیا جائے تو اس کا عنوان ہو گا "حکمۃ امام ولی اللہ دہلوی کا اتباع"

یہ غالباً ۹۲۲ ہندی کا واقعہ ہے۔ اس کے بعد بھی ہم نے اپنی تفتیش کو ختم نہیں کیا ہمیں جس قدر اہل الرائے مل سکے ہم ان سے تبادلہ خیالات کرتے رہے اور ہم ان سے ایک مطالبہ پیش کرتے رہے کہ وہ ہمیں اس سے بہتر راستہ بتلائیں؟ ہم نے جس قدر مسلم اقوام کے مفکرین سے مذاکرہ کیا۔ مثلاً ترک، شامی، مصری وغیرہ ان میں سے کسی نے اس کا بدل ہمیں نہیں بتلایا اور وہ حضرات یہ بھی نہیں منظور کرتے کہ ان کے ملک میں ہم اس پروگرام کو جاری رکھیں۔ غیر مسلم اقوام میں سے بعض مفکرین تو متحیر ہو گئے

کہ کیا مسلمانوں میں ایسا حکیم موجود ہے! وہ کہتے ہیں اگر کوئی سوسائٹی اس حکیم کے پروگرام پر عمل کرتی ہوتی تو ہم اسے قبول کر لیتے۔

حضرات! اب ہماری مشکلات کی دوسری منزل شروع ہوتی ہے۔ اول تو اس حقیقت سے کسی طرح غفلت نہیں برتی جا سکتی کہ اس فلسفے کی ہند میں اشاعت اور پھر اس کے اتباع میں کسی ہندوستانی قوم کی تنظیم کے لیے ایک لمبے زمانے کی ضرورت ہے۔

دوسرا یہ امر بھی واضح ہے کہ اس پروگرام کو پھیلانے کے لیے مرکزی قوت جمعیۃ العلماء ہی بن سکتی ہے۔

حضرات! ہم ہندوستان میں واپس آنے کی امید نہیں کر سکتے تھے۔ اس لیے جمعیۃ العلماء کو متاثر کرنے کے لیے حجاز میں بیٹھ کر عربی میں اس قسم کا مواد جمع کرنے میں مصروف رہے، جس سے امام ولی اللہ کی حکمت کا تفوق اور شیخ الہند کی جماعت کا اس سے اتصال واضح ہوتا رہے۔

ہماری اس قسم کی تحریریں چوں کہ کسی خاص سیاسی پروپیگنڈے سے تعلق نہیں رکھتی تھیں اس لیے عرب و ترک و ہند کے اہل علم میں مقبول ہوئیں اور بغیر ہماری خاص کوشش کے وہ ہند میں پہنچ گئیں۔ ہمارا خیال ہے کہ بعض حضرات تو ضرور چیں بہ چیں ہوتے ہوں گے۔ مگر ایسے اہل علم بھی موجود ہیں جنہیں اس قسم کے مضامین سے ایک طرح دلچسپی پیدا ہو۔

دوسری ضرورت کو کسی نہ کسی رنگ میں ہم اس طرح پورا کرتے رہے۔ مگر پہلے امر کے لیے ہم کوئی موقع نہیں پیدا کر سکتے تھے۔ بغیر اس کے کہ ہم عدم تشدد پر ہم اپنے پروگرام کی بنیاد رکھیں اور مستقل طور پر کانگریس سے وابستہ ہو جائیں۔

حضرات! انڈین نیشنل کانگریس میں ایسی پارٹیاں موجود تھیں جن کا پروگرام ایک خاص معنی میں انقلابی ہے مگر چوں کہ وہ عدم تشدد کی پابند تھیں۔ اس لیے وہ ملک کی

سیاست میں اپنی منشا کے مطابق انقلاب پیدا کرنے کی سعی کر رہی تھیں۔ ہم نے ان سے سبق لیا اور جرات کر کے عدم تشدد کو اپنی پارٹی پروگرام میں داخل کر لیا اور اپنے بعض تیز گام نوجوان رفیقوں کی رفاقت سے دستبردار ہو گئے۔

حضرات! آپ بہ خوبی جانتے ہیں کہ کابل پہنچ کر جب ہمارا حکومت سے اچھا تعارف ہو گیا تو اعلیٰ حضرت امیر حبیب اللہ کی رہنمائی سے ہم انڈین نیشنل کانگریس کے طرف دار ہو گئے اور ہم نے اسی کے نام سے اپنا کام مسلسل سرانجام دیا۔ یہ امر ترقی کر کے اعلیٰ حضرت امیر امان اللہ خان کے زمانے میں اس درجے پر پہنچ گیا کہ ہم نے کابل میں کانگریس کمیٹی بنائی اور آل انڈیا نیشنل کانگریس نے اس کا الحاق قبول کر لیا۔

حضرات! آپ جانتے ہیں کہ جب سے ہمارے ملک کا ایک بڑا سیاسی فلاسفر کانگریس میں شامل ہوا۔ اس نے بالتدریج کانگریس کو عدم تشدد کا پابند بنا دیا۔ اسی زمانے سے ہمارے ملک کی ترقی ایک نئے اسلوب میں شروع ہوتی ہے۔ اس لیے ہمارے ملک کی انٹرنیشنل عزت میں بہت اضافہ ہو گیا ہے۔

حضرات! ہم جانتے ہیں کہ حضرت مسیح علیہ الصلوۃ والسلام عدم تشدد کا پیغام دے کر توراۃ کے پروگرام کو کامیاب بنانا چاہتے تھے، اور ہم یہ بھی جانتے تھے کہ ہمارے امام حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مکی زندگی میں ایک طویل زمانے تک اس پر عمل کیا۔ مگر ہم اپنی فقہی ذہنیت سے اسے ایک منسوخ شریعت مان کر بے توجہی سے ٹالتے رہے۔

جس زمانے میں ہم ہر طرف سے مایوس ہو گئے اور ہم نے عدم تشدد کو ایک سیاسی پروگرام کی شکل میں منظم ہوتے مشاہدہ کر لیا تو ہماری حکمت کی ذہنیت بیدار ہوئی یعنی جب حالات ایسے پیدا ہو جائیں جیسے ایک منسوخ شریعت کے وقت ظاہر ہوتے تھے تو حکیمانہ عقل مندی کا تقاضا یہ ہے کہ اپنا قیاس اپنی ذمہ داری سے اسی منسوخ شریعت کے موافق پیدا کر کے اس پر عمل کر لینا چاہیے اس طرح ہم نے عدم تشدد (

(Non-Violence) کو اپنے پروگرام میں اہم موقعہ پر رکھا۔

حضرات! اس کے بعد ہماری مشکلات کا تیسرا مرحلہ ہمارے سامنے آتا ہے۔ عدم تشدد کا سیاسی نظریہ قبول کر لینا اپنے اندر کوئی اشکال نہیں رکھتا۔ مگر اس کے ساتھ کامل آزادی ہند کو مقصد حیات بنانا ایک مفکر کے لیے آسان نہیں۔ ہمارے اس مطالعے سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ

(۱) ہم نے اپنے اندر لڑائی لڑ کر آزادی حاصل کرنے کی طاقت نہ دیکھ کر عدم تشدد کو قبول کیا ہے۔

(۲) ہم کسی بیرونی طاقت کے اشتراک سے آزادی حاصل کرنے کے روادار نہیں ہیں۔

ہمارے خیال میں عدم تشدد کی پابندی سے وہی آزادی حاصل ہو سکتی ہے جو بالتدریج ہو۔

(۱) سب سے پہلے ڈومینین اسٹیٹس کے درجے کا ہوم رول ہو گا اور کافی زمانے تک ہند برٹش کامن ویلتھ کے اندر رہے گا۔ اس کے بعد سمجھوتے سے خارجی اور حربی اختیارات منتقل ہوں گے ان اختیارات پر پورا قبضہ حاصل ہونے کے بعد "کامل آزادی" کا لفظ اصلی معنی میں صادق آتا ہے عدم تشدد کی پابندی سے یہ درجہ حاصل کر لینا اہل ہند کی عقل مندی اور برطانیہ کی مصلحت شناسی سے دور نہیں۔ اس امکان کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم نے عدم تشدد کو اپنے پروگرام میں قبول کر لیا۔

حضرات! ہمارا خیال ہے کہ کامل آزادی حاصل ہونے کے بعد بھی کافی عرصے تک ہندوستان برطانیہ کا حلیف بن کر رہے گا۔ اور حکمران قوت کے ساتھ سمجھوتے سے مدارج طے کیے جائیں گے۔

حضرات! ہم نے عدم تشدد کو اس کے لوازم کا پورا مطالعہ کرنے کے بعد قبول کیا ہے۔ ہمیں اپنی اس کمزوری کے اظہار میں مسرت محسوس ہوتی ہے۔ کیوں کہ ہم سیاسی

جہل و غرور میں مبتلا رہنا جرم عظیم سمجھتے ہیں۔ مگر ایسا ہندوستانی جسے ہند سے باہر رہ کر سیاسیات کے مطالعے کا موقع نہیں ملا، وہ عدم تشدد سے یکبارگی آزادی حاصل ہونے کا یقین رکھتا ہو، ہم اسے بعید نہیں سمجھتے۔ ہمارے خیال میں بہت سے نوجوان اسی رنگ میں عدم تشدد کو قبول کر کے مہاتما گاندھی کے ساتھ ہو لیے تھے اور کچھ سفر کرنے کے بعد انہیں پشیمان ہو کر راستہ بدلنا پڑا۔ لیکن مہاتما جی عقل مندی سے اپنا پہلو ہمیشہ بچاتے رہے مثلاً" وہ بارہا کہتے رہے کہ اہنسا کا فلسفہ فقط میں ہی جانتا ہوں۔ غالباً وہ نوجوانوں کی غلط اندیشیاں دیکھ کر اس تصریح کی ضرورت محسوس کرتے تھے۔

حضرات! میں نے جمعیۃ العلماء کے نصب العین کی تشریح میں آپ کا بہت سا وقت لے لیا۔ اگر اس میں کسی قدر کامیابی ہوئی تو اللہ کا شکر کرنا چاہیے کہ اہم مسئلے کی اساسی بحث سے فراغت ہوئی۔ اب فروعی مباحث میں اس قدر تشویش پیش نہیں آئے گی۔

حضرات! اس کے بعد میرا فرض ہے کہ جمعیت علمائے سندھ کو نیشنل کانگریس کے اندر عدم تشدد کی پابندی سے کامل آزادی حاصل کرنے کے لیے پروگرام بنانے میں مدد دوں۔ میں اس سے کبھی غافل نہیں ہوا۔ جس قدر سوچ سکتا ہوں، بہ طور مشورہ آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں۔

گزشتہ رمضان کے ہفتہ اخیرہ کا واقعہ ہے، جب میں مکہ معظمہ میں مقیم تھا اور واپسی وطن کی تیاری کر رہا تھا آپ کو مشورہ دینے کے لیے میں نے اس وقت پارٹی پروگرام کا مسودہ تیار کیا اور اس کی ایک نقل بذریعہ ڈاک اپنے پہنچنے سے پہلے جامعہ ملیہ دہلی میں بھیج دی تھی۔ وہ جامعہ میں محفوظ ہے، جب ضرورت ہوگی وہ مفصل پروگرام آپ کے سامنے پیش کردوں گا اس مجلس میں اس کا اختصار سے ذکر کر دیتا ہوں۔ اس وقت میرا اعتماد حافظے پر ہے۔ اس لیے اس مسودے سے بعض لفظی اختلافات بعد میں درست کر دیے جائیں گے۔ (۱)

(۱) جمعیت علمائے سندھ کا وہ حصہ جو انڈین نیشنل کانگریس کے دوامی ممبر ہیں۔ وہ نیشنل کانگریس کے نصب العین یعنی کامل آزادی ہند مع عدم تشدد کو تسلیم کرتے ہوتے کانگریس کے اندر ایک مستقل نیشنل پارٹی بناتے ہیں، جس کا نام سندھ ساگر پارٹی ہو گا۔

(۲) سندھ ساگر پارٹی ہند کی ایک محدود سرزمین میں رہنے والی اقوام کی انٹرنیشنل پارٹی ہے۔ ان مختلف زبان بولنے والی اقوام کی علمی، اقتصادی ترقی اس کا خاص مقصد ہے۔

(۳) سندھ ساگر پارٹی کا حلقہ اثر چار حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے:

(الف) سندھ ساگر پارٹی کے حلقہ اثر کا پہلا حصہ آج کا صوبہ سندھ ہے۔ اس کا مرکزی شہر کراچی ہے۔

(ب) اس پارٹی کے حلقہ اثر کا دوسرا حصہ وہ سرزمین ہے جو دریائے سندھ اور اس کے معاونین سے سیراب ہوتی ہے۔ اس کے مرکزی شہر لاہور و پشاور ہیں۔

(ج) اس پارٹی کے حلقہ اثر کا تیسرا حصہ وہ سرزمین ہے جو طبعی ضرورتوں کے اقتضا سے اس کے ساتھ ملحق ہونا چاہیے۔ اس کے بڑے شہر دہلی، آگرہ، لکھنؤ، الہ آباد ہیں۔

(د) اس پارٹی کے حلقہ اثر کا چوتھا حصہ وہ سرزمین ہے جو اس پارٹی سے ملحق ہونا پسند کرے۔

(۴) سندھ ساگر پارٹی اپنے حلقہ اثر میں بسنے والی اقوام کے ہر فرد کو اس کی مادری زبان میں لکھنا سکھلاتے گی۔ اگر وہ زبان عربی اور ہندی حروف میں لکھی جاتی ہے تو پارٹی اس زبان کا رومن حروف میں لکھنا بھی جائز قرار دیتی ہے۔

(الف) پارٹی کے دفاتر میں ہر ایک مقامی زبان رومن کریکٹر میں لکھی جاتے گی۔

(ب) پارٹی ہر ایک قوم کو انٹرنیشنل زبان اردو، انگریزی ضرور سکھلاتے گی۔

(۵) سندھ ساگر پارٹی اپنے حلقہ اثر کی ذہنیت رکھنے کے لیے فلسفہ امام ولی اللہ دہلوی کو اپنا اساسی اصول قرار دیتی ہے۔

(الف) یہ فلسفہ ویدانت فلاسفی کا اسلامی ایڈیشن ہے۔

(ب) ترقی یافتہ انسانیت کی عقلی تشریح کرنا اس کا اساس ہے۔

(ج) مذاہب عالم کی تطبیق اس کا لازمی نتیجہ ہے۔

(د) اس کا اقتصادی فلسفہ تکمیل انسانیت کے لیے بہترین اسکیم پیش کرتا ہے۔

(۶) سندھ ساگر پارٹی اپنے حلقہ اثر کی اقتصادی ترقی اپنا اصلی مقصد قرار دیتی ہے۔

(الف) اس کا طریق عمل یہ ہوگا کہ پارٹی عام حالات کا اندازہ کر کے معیار زندگی مقرر کرے گی اور اجتماع کے اول طبقوں میں مثلاً کسان و مزدور کے ہر ہر فرد کو اس معیار پر پہنچانے کی کوشش کرے گی۔

(ب) پارٹی کے طبقہ اثر میں فقط پہلا حصہ یعنی صوبہ سندھ پارٹی کے اقتصادی پروگرام کا اصلی میدان ہوگا۔

تشریح: پارٹی اپنے اقتصادی پروگرام کی تکمیل میں سندھ گورنمنٹ اور ہر اس جماعت سے امداد حاصل کرائے گی۔ جسے اس مقصد سے ہمدردی ہے۔

(ج) صوبہ سندھ کے سوا سندھ ساگر پارٹی کے جس قدر حلقہ اثر ہوں، اگر وہ پسند کریں گے تو انہیں اس پروگرام میں پارٹی شریک کرلے گی۔

(۷) سندھ ساگر پارٹی کسان اور مزدور کے معیار زندگی کو یوروپین کسان و مزدور کے معیار پر پہنچانا ضروری سمجھتی ہے۔

اس لیے انہیں اس یورپین لباس کا عادی بنائے گی، جسے ترک و ایرانی و افغان و مصری و شامی و عراقی نے پسند کیا ہے۔

(۸) سندھ ساگر پارٹی اردو زبان کی حمایت اور اس کی اشاعت کو اپنا مقصد اہم قرار دیتی

ہے۔

(الف) اردو دراصل ناگری، فارسی، عربی، ترکی کے اختلاط سے پیدا ہوتی۔ چوں کہ یہ زبان ہند کے ایک عظیم الشان تاریخی انٹرنیشنل اجتماع کی یادگار ہے، اس لیے پارٹی اس بے نظیر نمونے کی دعوت اقوام عالم کو دینا چاہتی ہے۔

(ب) پارٹی اس کے موجودہ رسم الخط کو تسلیم کرتی ہے اس لیے اس کے بہترین ٹائپ مہیا کرنے کی کوشش کرتی رہے گی۔

(ج) پارٹی اردو کو دیو ناگری حروف میں لکھنا جائز سمجھتی ہے۔ اس لیے اردو کی بہترین کتابیں اس ٹائپ میں چھاپ کر شائع کرے گی۔

تشریح: پارٹی اردو کے موجودہ رسم الخط اور دیوناگری رسم الخط کا مرکز جامعہ ملیہ دہلی کو قرار دیتی ہے۔

(د) پارٹی اردو کے لیے عربی رسم الخط کا ٹائپ استعمال کرنا جائز سمجھتی ہے۔ اس سے اسلامی دنیا کو اس کے پڑھنے میں آسانی ہوگی۔

(ہ) پارٹی اردو کو منقطع حروف میں لکھنا جائز سمجھتی ہے۔ اگر ان پر زبر، زیر، پیش، جزم، تشدید، وقفہ کی علامتیں لگائی جائیں تو یہ رسم الخط دنیا کے آسان اور بہتر رسم الخط کا مقابلہ کر سکے گا۔ آگے چل کر عربی رسم الخط استعمال کرنے والی تمام زبانیں اسی رسم الخط میں تبدیل ہو سکتی ہیں۔

(و) سندھ ساگر پارٹی اردو کو رومن کریکٹر میں لکھنا جائز سمجھتی ہے۔ اس سے یہ زبان یورپین ممالک میں رائج ہو سکتی ہے۔

تشریح: سندھ ساگر پارٹی اردو کی اشاعت بہ خط نسخ و منقطع حروف و حروف رومن کا مرکز کراچی کو قرار دیتی ہے۔

(ز) سندھ ساگر پارٹی اردو زبان کو اپنے حلقہ اثر میں انٹرنیشنل زبان مانتی ہے۔ اس سے مقامی نیشنل زبانوں مثل سندھی، پشتو، کشمیری، پنجابی کو صدمہ پہنچانا

ناجائز سمجھتی ہے۔

(ح) سندھ ساگر پارٹی جہاں اردو سے انٹرنیشنل فائدہ حاصل نہیں کر سکتی، وہاں انگریزی کو اپنی انٹرنیشنل زبان مانتی ہے۔

(ط) نیشنل ازم کے غلو میں اگر یہ کوشش کی جائے کہ پرانی مذہبی زبان کو انٹرنیشنل بنایا جائے تو سندھ ساگر پارٹی اس ارتجاعی تحریک میں شمولیت سے انکار کرتی ہے۔

(۹) سندھ ساگر پارٹی کانگریس کی طرح اپنا نصب العین کامل آزادی مانتی ہے۔ لیکن اگر اس نصب العین کو عدم تشدد سے تطبیق دی جائے تو مصالحت کی درمیانی منزل ڈومینین اسٹیٹس جیسے ہوم رول کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اس لیے سندھ ساگر پارٹی عملی طور پر ایک زمانے کے لیے برٹش کامن ویلتھ میں رہنا منظور کرتی ہے۔

(۱۰) کسی آنے والے زمانے میں اگر ہندوستان کو برٹش طاقت سے کامل آزادی حاصل ہو جائے تو سندھ ساگر پارٹی کے فیصلے میں اس کے بعد بھی ایک زمانے تک برٹش طاقت کا حلیف رہنا ضروری ہے۔

بہرحال اس وقت تک ہم نے جو کچھ کہا ہے۔ اس سے یہ بہ خوبی ظاہر ہو جاتا ہے کہ کانگریس کے عقیدے اور پروگرام میں گہرا تعلق ہے۔ نیز اس کے تمام مختلف پروگرام بھی ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح جڑے ہوتے ہیں جیسے جسم کے ساتھ اعضائے جسم۔ اس لیے کسی ایک پروگرام کو دوسرے پروگرام سے جدا کرنا بالکل ایسا ہی ہے، جیسے کسی ذی روح جسم کے اعضا کو چیر پھاڑ کر جدا جدا کرنا۔

عقیدے اور پروگرام کا یہ اتحاد ہی دراصل گاندھی جی کے فلسفۂ حیات کا دوسرا نام ہے۔ یہ فلسفہ اپنی صفات کے لحاظ سے انقلابی ہے لیکن اس انقلاب میں تشدد کا لحاظ کہیں نہیں آتا۔

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ کانگریس کی ہر اسکیم گاندھی جی کے فلسفے کے ماتحت چلائی جاتی گی۔ یہ ہرگز ممکن نہیں کہ آپ کسی کو کسی اور فلسفۂ زندگی کے اصول

پر چلا سکیں۔ کانگریس اسکیموں کا قلم کسی اور فلسفے پر نہیں لگایا جاسکتا۔ یہ فلسفہ زندگی دنیا کے کسی اور فلسفہ زندگی کے ماتحت نہیں بنایا جاسکتا۔

علیٰ ہذا القیاس سوشلسٹوں کو بھی یہ سمجھ لینا چاہیے کہ سوشلزم اور گاندھی ازم بالکل جدا جدا چیزیں ہیں، جن میں کوئی مطابقت پیدا نہیں کی جاسکتی۔

کیا یہ میرے اس خطبے کا جواب ہے جو میں نے جمعیت علمائے بنگال کے اجلاس میں پڑھا تھا؟ ظاہر ہے کہ اچاریہ کرپلانی جب مجھے اچھی طرح جانتے ہیں اور میرا خطبہ عرصہ ہوا شائع ہو چکا ہے جس میں گاندھی جی کی فلاسفی کا انکار اور امام ولی اللہ دہلوی کے فلاسفی کا اثبات موجود ہے تو یہ اسی کا جواب ہے اسی واسطے انہوں نے سوشلسٹوں کو علیحدہ مخاطب بنایا(۲)

حضرات! یہ اس سیاسی پارٹی کے پروگرام کا خاکہ ہے، جس کے منظم کرنے کا میں جمعیت علمائے سندھ کو مشورہ دینا اپنا فرض سمجھتا ہوں۔ آپ نے جس طرح خلافت کمیٹی کی شاخیں سارے ملک میں قائم کر دی تھیں۔ اس ہمت سے اب اس کانگریس میں سندھ ساگر پارٹی کی کمیٹیاں ہر چھوٹی بڑی آبادی میں منظم کریں۔ اگر آپ اس کو منظور کرتے ہیں تو میں بفضلہ تعالیٰ اس کو کامیابی سے چلانے میں آپ کی خدمت کر سکتا ہوں۔ اس طرح پارٹی قائم ہونے پر جمعیۃ العلماء کے افراد کے لیے کام کا وسیع میدان نکل آئے گا۔

(الف) متوسط درجے کے اہل علم کے لیے

(۱) سندھ کے ہر ایک مرد و عورت کو اور اسی کی زبان میں مبادی سیاسیہ سے واقف بنانا، سندھی زبان سکھانا۔

(۲) ہر مسلمان مرد و عورت کو سندھی میں قرآن عظیم کا ترجمہ اور دینی ضروریات کی تعلیم دینا، کس قدر ضروری اور عظیم الشان کام ہے۔

(ب) اعلیٰ طبقہ اہل علم کو

(۱) فلسفہ امام ولی اللہ دہلوی میں مہارت پیدا کرنا اور اسے تطبیق ادیان

کے لیے ہر طبقہ انسانیہ میں رائج کرنا۔

(۲) قرآن عظیم کی تفسیر اس حکمت کے موافق مسلم اور غیر مسلم کے لیے شائع کرنا۔

اس پارٹی کے وہ افراد جو طبقہ علما میں شمار نہیں ہو سکتے۔ وہ بھی ایک ترقی کن سیاسی پروگرام کی پیروی سے قومی مجالس اور سرکاری مجالس میں اعلیٰ عزت کے مدارج حاصل کر سکتے ہیں۔ اس میں مسلم اور غیر مسلم کا کوئی فرق نہیں۔ اس نیشنل پروگرام کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہندوستانی مسلمان کی وجدانیات اور حسیات کا کانگریس کے اندر رہ کر پورا احترام کرتا ہے۔

حضرات! کانگریس کے اس دور میں جو تحریک خلافت کے ختم سے شروع ہوتا ہے۔ مہاتما گاندھی کی رہنمائی سے ہندو سوسائٹی کا ایک خاص فلسفہ اور خاص ارتجائی پروگرام بالتدریج کانگریس پر قبضہ کر رہا ہے۔[۳]

میں آپ کو اطلاع دیتا ہوں کہ میں نے کابل چھوڑنے کے بعد فقط اس تحریک کے مطالعے کو اپنے لیے سب سے اہم مقصد سیاسی قرار دیا۔

حضرات! یہاں پر میں اپنی شخصیت کو نمایاں کرنا چاہتا ہوں۔ میں ایک نومسلم ہوں۔ یہ میرے پیدا کرنے والے پروردگار کی خاص عنایت اور فضل تھا کہ میں اسلامی تعلیم کے مطالعے کے بعد اپنی سمجھ اور فیصلے سے مسلمان ہوا۔ یہ بھی اسی کے فضل کے بعد دوسرا کرم تھا کہ مجھ بے یار و مددگار کے لیے تعلیم و تربیت کا ایسا نظام بہم پہنچایا جو کم کسی کے لیے میسر آتا ہے۔ الحمدللہ میں عمر کا معتدبہ حصہ اسلامی علوم کی تحقیق میں صرف کرنے کے بعد امام ولی اللہ دہلوی کے فلسفے پر مطمئن ہو گیا۔

میں اس کا اظہار بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ اس اعلیٰ فلسفے تک میری رسائی حضرت مولانا محمد قاسم دیوبندی کے توسط سے ممکن ہوئی، جو میرے استاد حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی شیخ الہند کے استاد اور مربی و مرشد تھے۔ میں نے حضرت استاد کے توسط سے شعاعاً جس قدر سیکھا ہے۔ اس سے زیادہ میں مولانا محمد قاسم کی تالیفات سے متاثر ہوا

ہوں۔ یہ میرا اسلام مجھے اپنی زندگی سے بہت زیادہ عزیز ہے۔ میں نے اس پر اپنا تمام خاندان قربان کر دیا ہے اور اس کی خدمت کے شوق نے کسی دنیاوی متاع حاصل کرنے کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیا۔

حضرات! اب ایک جملہ معترضہ سنیے۔ مہاتما گاندھی ٹالسٹائی کی فلاسفی سے متاثر ہو کر ہندو فلاسفی کے اس اسکول کو زندہ کرتے ہیں جس سے انہیں طبعی مناسبت ہے۔ جیسا کہ ان کی گیتا کی شرح دیکھ کر ہر انسان یقین کر سکتا ہے کہ مہاتما اپنے خاص خیالات کو ہندوازم کا جامہ پہناتے ہیں۔ مہاتما جی آج کانگریس کے ڈکٹیٹر ہیں۔ وہ نیشنل کانگریس کو جو سیاسی ہندوستان کا دوسرا نام ہے، اپنی خاص فلاسفی کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ کیوں کہ کانگریس کی اس نئی زندگی میں ان کا خاص ہاتھ ہے۔

حضرات! کیا عبید اللہ کو جو اسلامی فلاسفی پر یقین رکھتا ہے یہ حق نہیں ہے کہ وہ کانگریس میں اپنے سیاسی اور فلسفی نظریے کی پارٹی بناتے؟ عبید اللہ وہ شخص ہے جو بیس برس سے اپنی خاص سوسائٹی کے ساتھ انڈین نیشنل کانگریس کی خدمت کرتا ہے۔ اس کی خدمات آج اگر اہل ہند نہیں جانتے تو کل دنیا کی تاریخ انہیں بتائے گی۔

اب یہاں پر میں کانگریس کے ذمہ دار حلقے سے بھی سوال کرنا چاہتا ہوں کیا وہ سب کے سب اس پر تل گئے ہیں کہ پروفیسر جیوت رام کرپلانی کو تو کانگریس کا معتمد بنا سکتے ہیں لیکن اس کے بڑے بھائی شیخ عبدالمجید کرپلانی کو نیشنل کانگریس میں سندھ ساگر پارٹی نہیں بنانے دیں گے؟ محض اس جرم میں کہ وہ اپنے ضمیر کے موافق اسلام کا معتقد و خادم بن گیا۔[۴]

حضرات! ۴۔ جون ۱۹۳۹ ہندی کو میں نے جمعیت علمائے بنگال کے جلسے میں کہا تھا کہ میں چاہتا ہوں:

(۱) "انڈین نیشنل کانگریس کو تمام سیاسیات ہند کا مرکز بنایا جائے۔

(۲) میں اپنے ملک کے محترم فلاسفر مہاتما گاندھی کا نان وائیلنس کے پولیٹکل پروگرام میں اعلیٰ درجے پر احترام کرتا ہوں۔ مگر ان کے ارتجاعی میلان خاطر یا

ان کے فلسفے سے پورا متفق نہیں ہوں۔ میں کانگریس سے سفارش کرتا ہوں کہ وہ اس کو قوم کا دستور العمل بنانے کی کوشش نہ کرے۔

(۳) میں جمعیت علمائے ہند کو ایک اول درجے کی انقلابی جماعت بنانے کا مشورہ دیتا ہوں۔ اگر وہ انقلابی بننا چاہیں تو انہیں امام ولی اللہ دہلوی کے فلسفے کو اپنا اساسی اصول بنانا چاہیے۔

(۴) امام ولی اللہ کا فلسفہ ہی ویدانت فلاسفی ہے۔ جسے ہند کے مسلمان صوفیہ نے مکمل کیا ہے۔

(۵) ہم جامعہ ملیہ، دہلی میں ایک مدرسہ بنانا چاہتے ہیں۔ اس میں امام ولی اللہ کی فلاسفی انگریزی میں ترجمہ کر دی جائے گی۔ اور مسلم اور غیر مسلم ہر ایک کو مساوی درجے پر سکھلائی جائے گی۔

(۶) اس مدرسے کے فارغ شدہ مسلمان اور ہندو متحد الخیال ہو کر یورپین انقلاب معاشی میں ہند کو بہت آگے لے جائیں گے۔"

اس کے بعد اگست میں اچاریہ کرپلانی کے واسطے سے مجھے یہ جواب دیا جاتا ہے۔ میں شدت حیرت اور تعجب سے ہوش نہیں سنبھال سکتا، جب میں اچاریہ کرپلانی کے مقالے کا یہ حصہ پڑھتا ہوں۔ کانگریس کے جنرل سیکرٹری فرماتے ہیں:

"ستیہ اور اہنسا یا صداقت و عدم تشدد ایک قسم کی مذہبی اصطلاحیں ہیں، لیکن ہمیں ان اصطلاحوں کو قوم کی زندگی کے ہر شعبے میں بروے عمل لانا ہے۔ روحانی اصول زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہوتے ہیں۔ انہیں زندگی کے کسی ایک پہلو سے متعلق کر کے باقی پہلوؤں کو ان سے بے نیاز کرنا ناممکن ہے۔ خلاصہ یہ کہ گاندھی جی نے ہماری زندگی کے لیے عملی کام کا جو پروگرام پیش کیا ہے، ہمیں صرف اسی کو چلانا ہو گا۔

ان باتوں کو سمجھ لینے کے بعد ہندو مسلم اتحاد کے سوال کو سمجھ لینا بے حد آسان ہے۔ گاندھی جی نے ہمیں سمجھایا ہے کہ اس سوال کو حل کرنے کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ ہم مسلمانوں کو رعایتیں نشستیں اور سیاسی حقوق دیں یا مسلم عوام کے ساتھ براہ راست

روابطہ پیدا کرنے کی اسکیمیں چلا کر کانگریس کے رجسٹر میں مسلم ممبروں کی تعداد بڑھالیں۔

گاندھی جی جس رابطہ عوام کو چاہتے ہیں۔ وہ اس طرح حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہندو مسلمانوں کے درمیان نفرت اور بد اعتمادی کے بہت قدیم اور تاریخی اسباب ہیں۔ اگر نفرت اور بد اعتمادی کے ان اسباب کو رفع کیے بغیر مسلمانوں کو کانگریس کا ممبر بنا لیا جائے تو وہ کانگریس کے اندر ایک لاینحل مسئلہ بن جائیں گے۔ لیکن مسلمانوں کا کانگریس کے باہر رہ کر ایک لاینحل مسئلہ بنا رہنا اتنا برا نہیں جتنا برا یہ ہے کہ وہ کانگریس میں آکر کانگریس کے اندر ایک عقدہ لاینحل بن جائیں۔ اس لیے گاندھی جی نے ہندو مسلم اتحاد کا جو طریقہ اختیار کر رکھا ہے وہی سب سے بہتر ہے جو ان کے بنیادی اصول یعنی عدم تشدد اور صداقت پر مبنی ہے۔"

میں مہاتما جی سے بہ ادب یہ دریافت کرتا ہوں۔ کیا عبید اللہ کی سندھ ساگر پارٹی کو کانگریس سے روکنے کے لیے کانگریس کی اس سیاسی پوزیشن سے فائدہ اٹھانا "ستیہ اور اہنسا" کے خلاف نہیں؟

میں اپنے دوست اچاریہ کرپلانی کی دانش مندی سے توقع رکھتا ہوں کہ وہ خود ہی میری پارٹی کے لیے دروازہ کھول دیں گے۔ ورنہ انہیں مطمئن رہنا چاہیے کہ ان کی جگہ دوسرا جنرل سیکرٹری ہمارا استقبال کرے گا۔

حضرات! آپ اگر میرے اس مشورے پر عمل کریں اور سندھ ساگر پارٹی بنالیں تو اس وقت میں سیاسی امور میں شریک رہوں گا۔ میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ سندھ سے باہر کسی عوام کی تحریک سے کوئی تعلق نہیں پیدا کروں گا۔ اگر آپ کو اس طرح کی سیاست کامیاب بنانا منظور نہیں تو میں امام ولی اللہ کے فلسفے کی تعلیم میں اپنا وقت صرف کروں گا۔ واللہ الموفق و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

حواشی:

(۱) مولانا سندھی کے قلم سے سندھ ساگر پارٹی کے اصول اور پروگرام کا یہ مسودہ دستیاب ہو گیا ہے اور اسی مجموعے میں شامل ہے۔ لیکن اس مسودے میں چوں کہ بعض لفظی اختلافات نے اس کے لیے بعض وضاحتوں اور تشریحوں کی صورت پیدا کر دی ہے، اس لیے اس کو بھی برقرار رکھا ہے۔ اس خطبے کی مکمل تالیفی حیثیت کا بھی تقاضا تھا کہ اس کی کسی بحث کو حذف نہ کیا جائے۔

(۲) مولانا عبیداللہ سندھی نے جمعیت علمائے بنگال کے خطبہ کلکتہ میں گاندھی جی کے ارتجاعی میلان کو قومی سیاست کا دستور العمل بنانے کی مخالفت، یورپین نیشنل ازم کو رواج دینے اور امام ولی اللہ دہلوی کے فلسفہ و حکمت کو ہندوستانی سیاست کی بنیاد بنانے کا مشورہ دیا تھا۔ نیز جمعیت علما کے ایک گروہ کو جو سیاسی اور قومی خدمت کا ذوق رکھتا تھا کانگریس کے اندر ایک انقلابی پارٹی یا گروپ بنانے کا مشورہ دیا تھا۔ یہاں مولانا سندھی کے اس خطبے کی چند خاص دفعات پیش کی جاتی ہیں۔ مولانا سندھی فرماتے ہیں:

"میں سفارش کرتا ہوں کہ نیشنل کانگریس کے کرتا دھرتا نیشنل ازم کو رواج دینا اپنا نصب العین بنائیں اور فقط اقتصادی ترقی کو آزادی کی بنیاد قرار دیں۔"

"ہمارے ملک کے محترم فلاسفر مہاتما گاندھی کی خصوصیات طبعی اور اس کے ارتجاعی میلان کو قوم کا دستور العمل بنانے کی کوشش نہ کریں۔

میں مہاتما جی کا ان دا نگلینس کے پولیٹیکل پروگرام میں اعلیٰ درجہ پر احترام کرتا ہوں۔ مگر ان کے میلان خاطر یا ان کے فلسفہ سے پورا متفق نہیں ہوں۔ میرا خیال ہے کہ اس مطمح نظر سے بے اتفاقی برتنے کا پہلا نتیجہ یہ ہوا کہ ہماری وطنی تحریک سے اولاً مولانا شوکت علی مرحوم اور ان کے ساتھی اور ثانیاً محترم سوبھاش بابو اور ان کے رفیق غیر مطمئن ہو گئے۔

یورپ نے مذہب کا استعمال سیاسیات میں چھوڑ دیا ہے، لیکن فلسفہ کو اساس اجتماع بنانے کے لیے مجبور ہے۔ میرا خیال ہے کہ ہمارے ملک کے ہندو اور مسلمان اور سکھ وغیرہ طوائف۔ میں ایسے عالموں کی کمی نہیں کہ وہ اپنی مذہبی روح (یعنی فلسفہ) سے یورپین اقتصادیات کی تطبیق دے لیں۔ اس سے وہ عوام کو جلدی بیدار کر سکیں گے، مگر مذہبی مراسم کو نیشنل تحریک کا جزو بنانا خواہ کسی نیک نیتی سے ہو ملک کو تباہی سے نجات نہیں دلائے گا۔

میں جمعیۃ العلماء ہند کو ایک اول درجہ کی انقلابی جماعت بنانے کا مشورہ دوں گا۔ اس لیے ضروری ہوگا کہ وہ اسلام کے شارحین سے ہر ایک فریق کی اطاعت نہ کریں، کسی غیر انقلابی پر اعتماد نہ کریں، جب تک اس کی مذہبی معلومات اور اس کا طرز زندگی قابل اطمینان نہ ثابت ہو چکا ہو۔

اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے میں اپنا امام ولی اللہ دہلوی کو بنا چکا ہوں، جو دینی انقلابی سیاست میں اسلام کی صورت اور معنی کا کامل محافظ ہے۔"

"..... امام ولی اللہ دہلوی کی حدیث و فقہ میں جس قدر ضرورت ہے۔ اس سے زیادہ ہم ان کی حکمت و فلسفہ و سیاست سمجھنے کے محتاج ہیں۔"

"میں آپ کو اطلاع دیتا ہوں کہ میں دہلی کی جامعہ ملیہ میں اس امام کی فلاسفی سکھلانے کے لیے ایک مدرسہ بنانا چاہتا ہوں، جو میرے استاد شیخ الہند مولانا محمود حسن کی یادگار ہوگا۔ غالباً جمعیۃ العلماء بنگال اس تحریک کو اچھی نگاہ سے دیکھے گی۔

اس مدرسہ میں امام ولی اللہ کی فلاسفی انگریزی زبان میں ترجمہ کر دی جائے گی۔ اور مسلم و غیر مسلم ہر ایک کو مساوی درجہ پر سکھلائی جائے گی۔

ترکوں نے ترکی مسلمانوں کو نیشنلسٹ بنایا تو اس میں یقیناً ایک درجہ تک لادینی بھی آ گئی، اگر ہم اسلامی فلاسفی کا اسکول قائم کر سکے تو مسلمانانِ ہند کو نیشنلسٹ بننے میں اسلام چھوڑنا نہیں پڑے گا۔

اور ہندو فلاسفروں سے متحد الخیال ہو کر یورپین انقلاب معاشی میں وہ مذہب کو بہت آگے لے جائیں گے۔

جمعیۃ العلماء ہند کا یہ سیکشن جو حکمت و فلسفہ کے لیے خاص ہو گا، میں اس کے ہر ایک ممبر کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ انڈین نیشنل کانگریس کا ممبر ہو جائے۔"

مولانا سندھی کے یہ خیالات ایسے نہ تھے کہ کانگریس میں گاندھی جی کو عقل کل اور ان کے انداز سیاست کو حرف آخر سمجھنے والوں کو اپنی طرف متوجہ نہ کر لیتے۔ چنانچہ کانگریس کے جنرل سیکرٹری اچاریہ کرپلانی نے ان خیالات کی تردید میں ایک مقالہ لکھا جس کا ایک اقتباس حضرت مولانا سندھی نے اسی خطبے میں دیا ہے۔

(۳) اس مقام پر مولانا سندھی نے یہ پیراگراف لکھا ہے۔

"اس سے تنہا مسلمان ہی نہیں ہندوؤں کی تمام ترقی کن سیاسی جماعتیں بھی ناراض ہیں۔
یہ پارٹی پرانے مذہب کو زندہ کرنے کے دعوے سے ہندو مہاسبھا کو اور سیاسی رشتوں سے
ترقی کن نوجوان پارٹی کو اپنے ساتھ ملا رہی ہے۔"

اسے لکھ کر مولانا نے قلم زد تو نہیں کیا۔ لیکن اس پر ایک چوکھٹا بنا دیا ہے میں اس کا مطلب یہ سمجھا ہوں کہ مولانا کو اس خیال کی صحت میں تو کوئی شبہ نہ تھا البتہ اس بحث کو یہاں چھیڑنا وہ مناسب نہیں سمجھتے تھے۔ یہ سوچ کر میں نے یہ پیراگراف خطبے میں شامل نہیں کیا لیکن اگر کوئی محترم قاری میری اس رائے سے متفق نہ ہوں تو وہ اس پیراگراف کا خطبے میں اس جگہ اضافہ کر سکتے ہیں۔

یہاں مولانا سندھی گاندھی جی کے میلان خاطر پر زور دینے کی اس مضرت رسانی کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں، جس نے مولانا شوکت علی اور بعدہ سبھاش چندر بوس کو بھی غیر مطمئن اور کانگریس سے نکلنے یا اس میں اپنا فارورڈ بلاک قائم کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ حاشیہ نمبر ۲ میں خطبہ جمعیت علمائے بنگال کے اقتباس میں یہ تذکرہ آگیا ہے۔

(۴) اچاریہ جیوت رام بھگوان داس (پ ۱۸۸۸) اور جیٹھانند (۱۸۸۹) دونوں ایک باپ لیلا رام کے بیٹے تھے۔ لیلا رام ٹھٹھہ کے عامل خاندان کے فرد تھے۔ چھوٹے بھائی جیٹھانند نے اسلام قبول کر لیا اور شیخ عبدالمجید سندھی کے نام سے مشہور ہوئے۔ دونوں بھائیوں نے اپنے اپنے انداز سے وطن اور قوم کی خدمات انجام دیں کرپلانی نے کانگریس، کسان مزدور پرجا پارٹی، پرجا سوشلسٹ پارٹی اور آخر میں جنتا پارٹی میں شامل ہو کر اور شیخ عبدالمجید نے خلافت کمیٹی، کانگریس، سندھ آزاد کانفرنس مسلم لیگ، ہاری کمیٹی، نیشنل عوامی پارٹی وغیرہ کے پلیٹ فارموں سے ملک و قوم کی خدمات انجام دی تھیں۔ کرپلانی پنڈت جواہر لال نہرو کے انتقال کے بعد کانگریس سے مایوس ہو گئے تھے اور شیخ صاحب قیام پاکستان سے بہت پہلے اس نتیجے پر پہنچ گئے تھے کہ ملک کے سیاسی مسئلے کا حل وہ نہیں جس کے لیے انہوں نے قربانیاں دی ہیں، لیکن وہ وقت فصل بونے کا نہیں کاٹنے کا تھا۔ شیخ مرحوم نے ۲۴۔ مئی ۱۹۷۸ کو حیدر آباد میں انتقال کیا اور ٹھٹھہ کے مشہور قبرستان مکلی میں دفن ہوئے۔

مہابھارت سرور اجیہ پارٹی

پروگرام اور پرنسپلز

ضمیمہ:

کتاب کا مسودہ مکمل کر کے ناشر کے حوالے کر دیا گیا تھا کہ "مہابھارت سرور اجیہ پارٹی" کے انگریزی پروگرام کے نسخہ مطبوعہ ترکی کا عکس دستیاب ہو گیا۔ یہ عکس محمد حاجن کے مولانا سندھی پر پی ایچ ڈی کے مقالے میں ایک ضمیمے کے طور پر شامل ہے۔ اس کے ابتدائی اٹھائیس صفحوں میں اولاً ظفر حسن ایبک کے قلم سے مختصر پیش لفظ (PREFACE) اور مولانا سندھی کے قلم سے تعارف (INTRODUCTION) ہے۔ ضمیمے میں ان صفحات کا عکس شامل نہیں ہے۔ صفحہ انتیس سے پارٹی کے اصول و مقاصد اور پروگرام کا تعارف شروع ہوتا ہے اور یہی اصل معرکہ آرا چیز ہے۔ ڈاکٹر محمد حاجن نے اپنے مقالے اسی حصے (صفحہ ۲۹ تا ۵۶) کا عکس شامل کیا ہے۔ یہ ایک اہم اور تاریخی دستاویز ہے۔ اب اس سلسلے میں چند مزید گذارشات ضروری ہو گئی ہیں۔

(۱) مہابھارت سرور اجیہ پارٹی کا جو پروگرام کتاب میں شامل ہے۔ وہ مولانا سندھی کے قلمی مسودے کے مطابق ہے۔ یہ مسودہ مولوی ہاشمی فرید آبادی ایڈیٹر تاریخ و سیاسیات، کراچی کو مولانا عزیز احمد سے ملا تھا۔ چونکہ اردو مطبوعہ ترکی نسخہ ابھی دستیاب نہیں ہوا ہے، اس لیے نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس میں اور مطبوعہ ترکی نسخے میں کیا فرق ہے۔ البتہ یہ یقین ہے کہ مطبوعہ میں ابواب کی صراحت ضرور ہو گی اور اگر کہیں زبان میں بھی کوئی فرق ہو تو جائے تعجب نہیں۔

(۲) دستیاب شدہ انگریزی پروگرام سے اردو پروگرام کا موازنہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ۔

(الف) اردو پروگرام میں ابواب کی صراحت نہیں ہے جب کہ انگریزی میں یہ پروگرام پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ انگریزی میں دفعہ ۷ا سے تیسرا باب شروع ہوتا ہے جس کا عنوان ہے:

Fundamental Principles of Sarvrajia Republic.

(سروراجیہ ری پبلک کے بنیادی اصول)۔ لیکن اردو پروگرام میں اس مقام پر اس قسم کا کوئی عنوان نہیں ہے۔

(ب) اردو انگریزی ۔۔۔۔ دونوں زبانوں میں پروگرام چالیس صفحات میں مرتب کیا گیا ہے۔

(۳) انگریزی پروگرام کی دستیابی کے بعد بھی اردو میں ابواب کی صراحت اور تیسرے باب کے عنوان کا اضافہ مناسب نہیں سمجھا گیا۔ تاکہ اردو مسودے کی اصل حالت کا اندازہ کیا جا سکے۔ اگر کوئی محترم قاری مناسب سمجھیں تو وہ اپنے نسخے میں ابواب کی صراحت اور تیسرے باب کے عنوان کا اضافہ فرمالیں۔

(۴) انگریزی پروگرام کا کتاب میں اضافہ کیا جارہا ہے۔ پیش نظر یہ ہے کہ

(الف) بعض قارئین انگریزی میں پروگرام کے مطالعے کی سہولت محسوس کریں گے۔

(ب) انگریزی پروگرام کی زبان زیادہ قانونی اور سائنٹیفک ہے۔

(ج) مولانا سندھی نے لکھا ہے کہ انگریزی ترجمے میں بعض سخت الفاظ کو تبدیل کر دیا گیا تھا۔ دونوں کے تقابلی مطالعے سے اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

اس پروگرام کی دستیابی میں سب سے پہلے تو ڈاکٹر محمد حاجن کا ذوق علمی مستحق تحسین ہے کہ انہوں نے اس کی اہمیت کو محسوس کیا تھا اور اپنے مقالے کے ضمیمے میں اس کا عکس شامل کر لیا تھا۔ ثانیاً سندھ یونیورسٹی کے شعبہ سندھیالوجی کا شکر گذار ہوں کہ اس کے ذخیرہ علمی میں یہ مقالہ محفوظ رہا اور اس سے استفادے میں شعبے کا کوئی اصول مانع نہ ہوا۔ ثالثاً عزیزم ثناء اللہ سومرو اور مولوی محمد انس کا شکریہ واجب ہے کہ

اول الذکر اس کے حصول کا وسیلہ بنے اور ثانی الذکر نے اس سلسلے میں زحمت اٹھائی۔

ابو سلمان

۴۔ جولائی ۱۹۹۴ء

XXXIX. The Sarvrajia Party shall not join International Body as a member unless it secure a regular Mandate from the Asiatic Federation

XL. The Sarvrajia Party shall not recognized International Religious Body, as the Caliph and unless the official commandments of that religion are proved to be free from all reaction articles against the International Politics i.e. opposition to imperialism and capitalism of the Party.

پرونا ایک ہی تسبیح میں ان بکھرے دانوں کو　　جو مشکل ہے تو اس مشکل کو آساں کر کے چھوڑونگا

" All these scattered beads are to be string together "
" If it be a difficult task, I will fulfill it.

****

Hindustani Manzil, ·ISTAMBOUL

September 25, 1924

Zafar Hasan	عبیداللہ Obeidullah
Secretary	President,
Congress (Sarvrajia)	Congress (Sarvrajia)
Committee	Committee
KABUL	KABUL

interests of peasants, workers and poor intelligentsia.

(a) Members of those Indian Political Parties, with which the Sarvrajia Party has decided to co-operate and also the members of anti-imperialist and anti-capitalist Parties of Asia Shall participate was member of the Sarvrajia Congress in those Sessions of this congress which are devoted to matters connected with the Asiatic Federation Scheme.

(b) In such Sessions as are mentioned in (a) members of American and European Socialist Parties and Workers & Peasants' Parties shall join in consultative capacity only They shall not have the right of vote.

XXXVIII. The Sarvrajia Party makes its secondary center, Lahore the permanent center of Asiatic Federation if Afghanistan accept the Asiatic Federation Scheme, the work of Lahore can for certain period of time be conducted in Kabul.

(a) M.S Central Committee shall continue its efforts of establishing its centers in all Asiatic countries and Workers and Peasants Parties.

(b) M.S. Central Committee shall open Sarvrajia Information Bureaus in Europe and America ad through their agency shall try to win the sympathy of their Socialist and Workers and Peasants Parties

CHAPTER-V

THE SARVRAJIA ASIATIC FEDERATION

XXXVI. The Sarvrajia Party has the conviction that no system of government can be successful in Free India, unless the Asiatic Nations in general accept that system. Hence the Party considers it necessary that Asiatic Peoples be federated in the form of an anti-imperialist and anti-capitalist front, the Sarvrajia Party acting as the central figure for the realization of this scheme.

(a) The Sarvrajia Party accepts Soviet Russia as a member of the Asiatic Federation.

(b) None-Asiatic backward countries like Egypt Morocco etc. can join the Asiatic Federation through such parties of theirs as have been created to fight imperialism and capitalism.

(c) Asiatic countries having at present Monarchical Governments can remain members of Asiatic Federation even it their anti-imperialist and anti-capitalist Parties accept political power there.

XXXVII. For the realization of the Asiatic Federation Scheme, the Sarvrajia Party shall rely upon the Socialist Parties of Asiatic countries or upon those Parties which stand for protecting the

(c) The Centers (both Primary and Secondary) of these Republics shall be excluded from the jurisdiction of local Republics, and special laws shall be framed for the administration of these Centers.

XXXIII. (d) Every Sarvrajia Republic shall be represented in the Federal Government according to its economic, cultural and military importance and the Proportion of its population. Relations between the Indian Federal State and its constituent Republics shall be regulated by means of a special law, to be formulated by the Sarvrajia Congress.

XXXIV. (e) Under the Indian Federal Government. State shall be separated from Religion and the State shall have no special connection with any religion nor shall it interfere in the religious affairs of its constituent Republics if their religions fulfill the condition upon which the Sarvrajia Party has admitted their existence.

XXXV. (f) For a certain period of time Native States can join the Federal State if their rulers hand over the administration of their territories to the Sarvrajia Parties of their States and reserve for themselves the least possible rights ever enjoyed by a constitutional monarch.

CHAPTER-IV

INDIAN FEDERAL SARVRAJIA REPUBLICAN STATE

XXXII. Every Sarvrajia Republic, while preserving its economical, cultural and political independence, shall be a free partner in the Indian Federal Sarvrajia Republican State.

(a) The Capital of the Indian Federal Sarvrajia Republics shall be Delhi. Within the boundaries of Sarvrajia India, the Federal State shall have two secondary centers e.g. Lahore and Agra, which would serve as an example for creatning similar secondary centers of the Federal Government in North Eastern India and the Deccan also,

(b) Kashmere, Northern Punjab, South Western Punjab, South Eastern Punjab, Pushtania, Baluchistan and Sindh Republics of Sarvrajia India, with a total population of 30 millions, shall belong to the center of Lahore and shall have Hindustani (Urdu) as their common language; while the Republics of Bharat, Rajputana and Gujerat shall be attached to Agra and shall have Hindustan (Hindi Urdu) as their common language.

(a) shall provide its educational institutions and sacred religious places with State aid in proportion to the number of its followers;

(b) shall observe Public Holidays on the occasions of its festivals,

(c) and shall help the followers of that religion in collecting the tax they impose upon themselves of their own accord.

(d) For missionary purposes, State aid shall not be given to any religion.

XXXI. For settling the differences and quarrels that may arise between the followers of various Indian religions, the M.S. Central Committee shall appoint an Arbitration Panchayat in each Sarvrajia Republic according to the Juridical Law.

(a) If out of a family, a woman happens to change her religion and her father, son or husband is not proselytized along with her, she shall be cross examined before this Panchayat and shall not be separated from her family without the express permission of this Panchayat.

(b) If before this Panchayat, the followers of a religion are proved to have several times seduced women in the name of religion, the State aid to such a religion, if it enjoys any, shall be stopped, till its followers give complete satisfaction to the M.S. Central Committee regarding their future behaviors in this matter.

elected from amongst the followers of this religion.

(a) In case the religion of the majority of the population of a Sarvrajia Republic becomes the State Religion of that Republic, the minority of the population can also after satisfying the Mahabharat Sarvrajia Central Committee regarding the above mentioned condition concerning religion, avail itself of the State aid in religious matters, according to the proportion of its population.

(b) The religion which cannot pull on with the Political and Economical Fundaments of the Program of the Party, shall have the freedom of religious education only in ease its followers assure the Central Committee of the Party that they will not take part in politics.

(c) Holy Places of all religions, without exception, shall be considered sacred and special laws shall be enacted regarding those limited areas where such Places are situated. If the Central Educational Institution of a nation be situated within the domains of another nation, it shall also be considered sacred according to a separate law.

XXX. If a Sarvrajia Republic adopts a religion as its State Religion or considers a religion to be in accord with the Economical and Political Fundaments of the Party Program, it

Section (ii):- National and Religious.

Solution of the National and Religious Questions

in Sarvrajia Republics.

FUNDAMENTS

XXVIII. If within the boundaries of a Sarvrajia Republic there exists an important minority that wants to preserve its separate nationality M.S. Central Committee can give it the right of constituting its separate Republic Under such circumstances, this Republic shall necessarily be given so much of extra territory besides the territory inhabited by its own population as may enable it to safeguard its economical and cultural interests. The Sikh Nation in the Punjab presents the example of such a minority, to which the Congress Committee, Kabul allots the Amritsar Republic.

XXIX. Every Sarvrajia Republic can adopt the religion of the majority of its population as its State Religion, if the teachers of that religion succeed in presenting such a collection of their religious commandments, as may in the opinion of the Mahabharat Sarvrajia Central Committee, be quite free from all reactionary articles against the Political and Economical Fundaments of the Program of the Sarvrajia Party. After this , the President of such a Republic shall necessarily be

XXV. Nationalized factories and workshops shall be run under the management of Workers' Councils; and profit sharing shall be introduced in these factories etc.

(a) Working Day for male adults shall be of six hours only Indian workers shall not be made to work for more than six hours like the workers of colder climes. The Sarvrajia Party considers the distinction made between mental and manual workers harmful to society; for this distinction handicaps the manual worker in taking part in the Government of his country.

(b) A Minimum Wage shall be fixed by law Special laws shall be enacted for female and child labor. Old age, sickness, maternity, accident and unemployment allowances, shall be fixed by special legislation, and shall be regulated according to the demands of the Workers Unions.

(c) The State shall provide good houses and free medical help to Working Class families.

XXVI. Indirect taxation as railway fare, postal and stamp duties, salt tax etc. shall be fixed permanently. Keeping down the Prices of necessities of life, and cost of Higher Education and Justice shall be one of the chief duties of the State.

XXVII. Every inhabitant of the Republic shall have to pay the "Liberty Tax" for gaining the economical independence of the country from the Indian Public Debt.

(d) Every peasant family shall necessarily be given so much land for cultivation as it can cultivate. It shall enjoy the permanent right of cultivating this land according to a separate law to be framed in consultation with Peasant sabhas.

(e) Nationalized lands shall be managed by Peasant Sabhas.

(f) The peasant shall pay at the utmost, 20% of his gross produce as land revenue to the State through the Peasant Sabhas.

(g) State aid shall be given to the peasants through the Peasant Sabhas either in the form of loans without interest or by providing them with machinery on easy terms.

(h) The peasantry shall be provided with free medical aid by the State.

XXIII. Usury and lending of money on interest shall be altogether forbidden. The old debts of the laboring masses shall be paid off and permanent arrangements shall in future, be made for advancing loans without interest or for giving grant in aid to the needy.

XXIV. Internal Trade shall be conducted through Co-operative Societies and Foreign Trade shall be carried on through the agency of the Indian Federal State. Traders shall be allowed to take part in these Co-operative Societies.

(a) The lowest limit of private property shall be fixed by the Sarvrajia Party Conference.

(b) Progressive income-tax, which shall not exceed 50% of the income, shall be levied on the rich.

XXII. All lands shall be nationalized and landlordism shall be abolished. None but the State and the cultivator shall have any connection with the land.

(a) In those Republics of Sarvrajia India which have a predominant Moslem population, the Party shall, according to the law of Omer Faruq, the Great force the landlords to renounce their right of possessing land and shall according to the laws of Imam Abu Hanifa, oblige rent farmers to abstain from rent-farming i.e. Muzariat (مزارعت) Landlords shall be permitted to work as Government agents only.

(b) A similar procedure shall be adopted in those Republics where the religion of the majority of the population supports such a step or the masses are politically conscious.

(c) In those Republics where neither the religion of the majority of the population supports such a procedure nor are the masses politically conscious, the right of holding private property in land shall at first be rendered limited, and when the masses become politically conscious private property in land shall be abolished.

Elections to the Panchayat shall be regulated according to the following rules:-

(a) Every sane and adult male and female inhabitant of a Sarvrajia Republic, who has not been convicted of a moral crime shall enjoy the suffrage in the elections to the Panchayat.

(b) Peasants, Workers and poor Intelligentsia shall be represented on the Panchayat through their Sabhas and Unions (Anjumans and Mahfils) in proportion to their population.

(c) Other classes of society i.e. Landlords Bankers, Industrialists and Traders shall have the right of representation according to their numbers and in no case shall get a greater right of representation on account of their special interests.

(d) If any one of the propertied classes oppose the Economical and Political Fundaments of the Sarvrajia Republican State, as mentioned in this Chapter, its right of representation on the Sarvrajia Panchayat can be set aside for a limited period of time. A special law shall be enacted for such a dis-franchisement.

XX. All Public Utilities shall be nationalized.

XXI. Right of possessing private property (both moveable and immovable shall be restricted. Property over and above the fixed limit shall be considered national.

CHAPTER-III

FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF SARVRAJIA REPUBLICS

Section (i):- Political and Economical

XVII. Free and Compulsory Primary Education and Free Secondary Education shall be imparted to all boys and girls of school going age. Special arrangements shall be made for educating persons of higher age. In order to provide facilities for such persons, the Sarvrajia Party supports the idea of writing Urdu language in separate letters.

XVIII. Peasants and allied village craftsmen, factory workers and poor intelligentsia (clerks, teachers etc.) shall have the irrevocable right of organizing themselves into Sabhas, Unions (Anjumans and Mahfils etc.) through which they shall take part in the Panchayat Elections and shall present their demands etc.

They shall have the irrevocable right of declaring a strike according to the decision of these Sabhas. Unions etc, even when they have a grievance against the State.

XIX. Every Sarvrajia Republic shall have the Panchayat (Legislative Body) which shall be invested with all legislative, financial and judiciary powers.

Arbitration Panchayat for settling national and religious disputes.

(e) Regarding foreign affairs, creating the Sarvrajia Asiatic Federation shall be the important task of the Sarvrajia Congress. For this purpose Asiatic Nations shall take part in the meetings of the Sarvrajia Congress, which shall establish the centers Sarvrajia Asiatic Federation in all Asiatic Countries and open its Sarvrajia Information Bureaus in Europe and America.

(e)" The Mahabharat Sarvrajia Central Committee":

XV. The Mahabharat Sarvrajia Central Committee shall consist of 100 Party Members. None but Party Members shall take part in its Sub Committees. Every Sarvrajia country shall be represented on the Mahabharat Sarvrajia Central Committee in proportion to its population.

(f) "The Provisional M.S Central Committee":

XVI. Till the Mahabharat Sarvrajia Central Committee is elected the Congress (Sarvrajia) Committee, Kabul, shall undertake to fulfill all its duties.

(a) The Congress (Sarvrajia) Committee, Kabul, shall not establish any economical relations with foreign countries unless it obtains a regular mandate from the Mahabharat Sarvrajia Central Committee.

(b) The Congress (Sarvrajia) Committee Kabul, can change its headquarters from one Asiatic Country to another as circumstances demand.

(i) concerning the internal affairs of Sarvrajia India,

(ii) concerning foreign relations connected with Sarvrajia Asiatic Federation.

Special laws shall be framed for these matters.

(c) The first duty of this Congress shall be

(i) to float loans in the name of one Sarvrajia Country in other Sarvrajia Countries and in the remaining parts of India, for the sake of satisfying the needs of the laboring classes of the country;

(ii) to fix the liability of Sarvrajia India from out of the present day Indian Public Debt and to float loans in other foreign countries in order to transform it into such a debt as may not be detrimental to the political independence of the country. For this purpose the Sarvrajia Congress shall establish the Central Sarvrajia Co-operative Bank, Delhi, to which shall be affiliated all the Sarvrajia Co-operative Banks. The branches of the Central Bank shall be opened in all Asiatic Countries and its Agencies shall be established in Europe and America.

(d) The second duty of the Sarvrajia Congress shall be to create the Indian Federal State for which purpose, the Congress shall fix the boundaries of Sarvrajia Countries and shall appoint an

(e) "The Provisional Sarvrajia working Committee":

XIII. Before the inauguration of the Sarvrajia Conference, when 20 Party Members have been enlisted in a Sarvrajia Country, they shall organize the Propaganda Committee, which shall undertake to fulfill temporarily all the duties of the Sarvrajia Working Committee.

(d) "The Mahabbarat Sarvrajia Congress":

XIV. The joint Congress of at least three Sarvrajia countries consisting of three hundred Party Members and 900 Volunteers has full powers regarding the internal affairs of the Sarvrajia Parties of all Sarvrajia Countries and their foreign relations. This Congress shall be called the "Mahabharat Sarvrajia Congress". Members of those Indian Political Parties, with which the Sarvrajia Party has decided to co-operate, can take part in the meetings of this Congress but shall not have the right of vote.

(a) This Congress shall elucidate and perfect those articles of these fundamental laws which appertain to the above mentioned matters, and handing over its executive, financial and judiciary powers to its representative "Mahabharat Sarvrajia Central Committee" shall supervise over and approve of its activities.

(b) This Congress shall be held once a year and shall have two kinds of Sessions; viz:-

have a share in the profits and losses of the Bank.

(iii) With the exception of those business dealings which this Bank is obliged to have on interest with foreign countries it shall have no such dealings within Sarvrajia India.

(e) "Co-operative Societies Committee" shall establish Sarvrajia Co-operative Societies with the capital of the Sarvrajia Co-operative Bank, which shall deal in agricultural products and the necessities of life of the laboring classes and shall act as mediums through which grant-in-aid or loans without interest shall be given to the laboring classes.

(f) "Debt Liquidation Committee" shall

(i) take upon itself the payment of the old debts of the indebted laboring classes and fix by arbitration, the amount to be paid for liquidating their liabilities. This sum shall be paid off by the Sarvrajia Bank from out of its funds accruing from donations.

(ii) fix the liability of its country from out of the present day Public Debt and for its liquidation, shall levy the "Liberty Tax" on all the inhabitants according to their social status and shall float loans in its own country, in other Sarvrajia Countries and in other parts of India.

Program and having its branches attached to every office of the Organization Committee. This Committee shall get the Party Program introduced as a course of studies in all Universities of the country and shall establish Training Schools which shall prepare teachers for instructing the students in Party Program.

(c) "Discipline Committee" which shall include only Party Members and Volunteers, shall issue disciplinary orders provide for the needs of the Party Members and Volunteers, and shall take stock of their services. The orders of this Committee shall be final for Party Members & Volunteers.

(d) Co-operative Bank Committee" which shall include paid specialists of finance, shall establish a Sarvrajia Co-operative Bank with Party Funds. In this Bank shall

(i) be collected the donations of social reformers and humanitarian persons & sympathizers of Swaraj and Sarvrajia which shall be given as grant in aid or loans without interest to the needy persons of the laboring classes and with which their old debts shall be paid off;

(ii) be deposited the savings of business men in general and laboring classes in particular which shall be invested in Co-operative Societies. Depositors shall receive no interest but shall

(b) The Sarvrajia Working Committee:

XII. The Sarvrajia Working Committee shall appoint the following six Sub Committees for executing its various functions. Besides the Party Members Party Volunteers shall also be included in these Sub Committees on the choice of the Working Committee. In case of emergency such persons as sympathize with the Party Program, may also be taken into these Sub-Committees as paid servants:-

(a) "Organization Committee" shall establish party offices in every Pargana, Tahsil and District which shall

(i) organize Peasant Sabhas [Unions] Unions of Workers, Clerks, Teachers etc. and Student Clubs or shall affiliate such Sabhas, Unions, Clubs etc. to their own organization;

(ii) collect Party Funds consisting of transferred properties of Party Members, Party loans, Liberty Tax and donations from sympathizers of Swaraj and Sarvrajia and humanitarian persons;

(iii) prepare such lists of the needy people from amongst the laboring classes as may give complete figures about their indebtedness and about what they may require in future as grant-in-aid or loans without interest.

(b) "Propaganda Committee" shall issue a Sarvrajia Newspaper in its Vernacular language, establish a library possessing literature concerning Party

(i) by taking charge of the transferred properties of the Party Members,

(ii) by collecting special subscriptions from well to do Volunteers,

(iii) by accepting donations from social reformers and humanitarian persons;

(iv) by levying the "Liberty Tax" upon every in habitant of the country;

(v) by floating loans, firstly in its own country then in Sarvrajia Countries and next in other parts of India.

(d) The real and the most important duty of the Sarvrajia Conference of a country shall be to build up its Sarvrajia Republic, for which purpose it shall educate the laboring classes politically and shall organize them in such a manner as may enable them to take part in every State Department of their country in proportion to their numbers.

(e) The Sarvrajia Working Committee shall be elected for one year and the Sarvrajia Conference shall be held twice a year i.e. in the Months of Hamal (April) and Mizan (October).

(f) An Emergency Session of the Conference can be called by the Sarvrajia Working Committee or on the joint request of 40 Party Members.

operate, can attend this Conference in a consultative capacity but the right of vote is reserved for Party Members and Volunteers only.

(a) The Sarvrajia conference of a country is invested with all legislative, financial and executive powers of the Sarvrajia Party of that country.

This Conference shall elucidate and perfect these fundamental laws, elect its "Working Committee" of 20 Party Members and delegating it all its financial and executive powers, shall supervise over and approve of its activities.

(b) The first duty of the Sarvrajia Conference of a country shall be:-

(i) to pay off the old debts of the needy people from amongst the laboring classes, to save them from falling in debt again and to help the Moslems of its country, in case they cannot give up cow-slaughter on account of their poverty:

(ii) to fix the share of its country from out of the present day Public Debt, which is undermining the political independence of India, and to transform it into such a loan as may not endanger the political independence of its country.

(c) For fulfilling this duty, the Conference shall collect Party Funds,

by the following decision of the Congress Committee, Kabul:-

"The Congress Committee, Kabul, knows that the leaders of the Islamic World consider British domination of India the sole cause of their misfortunes; and when they are told that the insistence of Indian Moslems on cow-slaughter is one of the obstacles in the path of Indian freedom, they condemn this attitude of the Indian Moslems. Therefore, the Congress Committee, Kabul, resolves that cow-slaughter should altogether be stopped in those localities which have a mixed population of the followers of different religions".

X. A Volunteer Corps, commanded by three Party Members i.e. one commander and two assistants, shall consist of three hundred Volunteers who shall be divided into ten units, each of which shall be commanded by an officer chosen from amongst the Volunteers.

Section (iv) : Legislative and Executive Bodies:-

(a) Sarvrajia Conference:

XI. When at least one Volunteer Corps and 100 Party Members have been enlisted in a Sarvrajia Country, a joint Conference of Party Members and Volunteers shall be convened, and shall be called the Sarvrajia Conference of that Country. Members of all those Indian Political Parties, with which the Sarvrajia Party has decided to co-

(b) faithfully accepts the Principles and Program of the Sarvrajia Party,

(c) subjects himself or herself to the Party Discipline;

(d) keeps down the needs and comforts of his or her life to the standard of life of an average cultivator of land of his or her country.

(e) transfers his or her property exceeding his or her needs as mentioned in (d) to the ownership of the Party.

IX. Every male and female inhabitant of Sarvrajia Country, without distinction of race or religion can become the Volunteer of the Sarvrajia Party of his or her country if he or she fulfills the first three conditions laid down above for party Membership.

(a) It shall be the bounden duty of every Party Volunteer that if he or she finds the honor of an Indian woman or the sacred place of an Indian religion in danger, he or she would lay down even his or her life in protecting and defending it.

(b) Party Volunteers professing Hinduism shall treat not only the old Indian Untouchables on terms of equality with themselves but shall extend this fraternal treatment of theirs (without distinction of caste or creed) to all those persons also who have made India their Home.

(c) It shall be the bounden duty of every Party Volunteer, professing Islam, that he or she abides

(9) "Gujerat" with its Gujerati language and Ahmadabad as its center.

(10) "Rajputana", with Hindustani Hindi as its common language and Ajmere as its principal town.

Each of these Sarvrajia Countries shall, in future, economical, cultural and political independence shall form a unit of the "FEDERATED REPUBLICS OF INDIA"

Section (ii) : Party Center and Fields of activity.

VII. The permanent center of the Sarvrajia Party shall be Delhi.

(a) The Sarvrajia Party makes Sarvrajia India, the principal field of its activity, so that it may serve as a model for the remaining two Natural Divisions of India.

(b) Lahore and Agra shall serve as the secondary centers of the Party in Sarvrajia India.

Section (iii):- Party Members and Volunteers.

VIII. Every male and female inhabitant of a Sarvrajia Country, without distinction of race or religion, can become the member of the Sarvrajia Party of his or her country, if he or she

(a) accepts the Creed of the Indian National Congress,

possess a common socio-economic system. Each of these tracts shall be called a "Sarvrajia Country"

VI. The Party divides Sarvrajia India into the following ten Sarvrajia Countries for the present:-

(1) "Bharat" with Hindustani Urdu as its common language and Delhi, Agra and Lucknow as its chief centers. The Doaba of the Ganges and the Jumna is included in this country.

(2) "\south Eastern Punjab" with Punjabi as its common language and Amritsar as its principal city.

(3) "Northern Punjab" with Puthwari Punjabi as its common language and Rawalpindi as its chief city.

(4) "South Western Punjab" including Bahawalpur, with Mooltani Punjabi as its common language and Mooltan as its center.

The city of Lahore shall remain outside the domain of these three Punjabi Republics.

(5) "Kashmere" with its Kashmeri language and Srinagar as its capital.

(6) "Pushtania", having Pushtu as its common language and Peshawar as its center.

(7) "Baluchistan" where Baluchi language is spoken and Quetta and Kelat are the chief cities.

(8) "Sindh" with Sindhi as its common language and Karachi as its center.

CHAPTER-II

ORGANIZATION

Section (i) : Divisions of India.

V. Nature has divided India into the three following parts. Which are geographically quite distinct from one another:-

(i) North Western.

(ii) North Eastern.

(iii) Southern or the Deccan On account of political exigencies the Sarvrajia. Party considers each of these natural divisions a separate region comprising of various "Countries".

(a) That part of the North Western region which is bounded on the North by the Lake Manasarowar, the Himalayas, the Kara Koram and the Hindu Kush: on the East by Nepal, Benares, the Jumna and the Chambal Rivers; on the South by River Narbada and the Arabian Sea; and on the West by Afghanistan and Persia, has been named by the Sarvrajia Party as "SARVRAJIA INDIA".

(b) The Sarvrajia Party divides Sarvrajia India into such tracts as are inhabited by a single nation, members of which speak a common language and

(b) The Sarvrajia Party shall not keep its struggle for Indian independence confined within the boundaries of British India alone but shall include the Native States also within the sphere of its activities.

(c) The Sarvrajia Party does not take connivance of the Provinces into which India has been divided by the Indian National Congress. But as an alternative to them, the Party divides India on the basis of linguistic and social differences into such countries as in future can constitute kindred Republics.

(d) The Sarvrajia Party shall in its struggle for Indian independence, co-operate with all those Indian Political Parties which have the complete independence of India as their aim and which in no way support the Capitalist System.

on account of the variety of their cultures, languages, social customs and usages. The Sarvrajia Party is sure of the fact that Indians, even when they have attained their freedom shall retain such differences of language, and culture etc as are at present found among various independent European nations. Hence the Party does not rely upon any unnatural unity in India and altogether refuses to make such a unity the basis of Indian independence.

(a) The Sarvrajia Party considers the freedom of each Indian country dependent upon the efforts of the laboring masses of that country.

(b) and does not acknowledge any form of government other than the Federal System as a means of maintaining Indian unity.

IV. The Sarvrajia Party shall endeavor to get its creed (its Principles and Program) accepted by the Indian National Congress.

(a) The Sarvrajia Party strictly abides by the Creed of the Indian National Congress so that the Party Organization may remain safe from haphazard bloodshed but the Party shall not take part in the activities of the Working Committees of the National Congress, till it wins over the majority of the members of some big or small Congress Committee to its view-point.

CHAPTER-I

PARTY PROGRAM AND PRINCIPLES

II. The Mahabharat Sarvrajia Party shall struggle for the achievement of the following aims according to its Sarvrajia Principle:-

(a) To attain the complete independence of India, to establish a Republican form of Government, and to refuse to accept as a basis of India's freedom, all such efforts as are at present being made for creating one nationality in India.

(b) To keep independent India free from Capitalist System and imperialistic policy and to make the Indian Society an example for human race,

(c) To combine all the nations of India in the form of an Indian Federation.

(d) To create a Sarvrajia Asiatic Federation of all the Asiatic Peoples as an anti-imperialist and an anti capitalist front.

(e) To secure the East its legitimate place in the comity of nations of the world.

III. The area of India is almost equal to that of Europe excluding Russia. Among the inhabitants of her various parts, there exist fundamental differences

THE
MAHABHARAT SARVRAJIA PARTY.

I The Congress Committee, Kabul, lays the foundations of an independent Party in the Indian National Congress, which will establish the " SARVRAJIA" GOVERNMENT in India.

In a Government based upon the " Sarvrajia" Principle, it is necessary that

(a) the major classes of society i.e. peasants, workers and poor intelligentsia, should be given the right of representation in proportion to their number like the minor classes i.e. capitalists and landlord; and this right of theirs i.e. of the in major classes, be secured in all departments of the Republican State;

(b) such a permanent system of economy should be established as shall save the masses (peasants, workers and poor intelligentsia) from falling in debt and poverty, and shall save the country from foreign loans that may be detrimental to the political independence of the country. This Party shall be called the "MAHABHARAT SARVRAJIA" Party.

CHAPTER I.

Party Program and Principles.

II. The Mahabharat Sarvrajia Party shall struggle for the achievement of the following aims according to its Sarvrajia Principle:-

(a) To attain the complete independence of India, to establish a Republican form of Government, and to refuse to accept, as a basis of India's freedom, all such efforts as are at present being made for creating one nationality in India.

(b) To keep independent India free from Capitalist System and imperialistic policy, and to make the Indian Society an example for human race,

(c) To combine all the nations of India in the form of an Indian Federation,

(d) To create a Sarvrajia Asiatic Federation of all the Asiatic Peoples as an anti-imperialist and an anti-capitalist front,

(e) To secure the East its legitimate place in the comity of nations of the world.

III. The area of India is almost equal to that of Europe, excluding Russia. Among the inhabitants of her various parts, there exist fundamental differences on account of the variety of their cultures, languages, social customs and usages. The Sarvrajia Party is sure of the fact that Indians, even when they have attained their freedom.

The

Mahabharat Sarvrajia Party

1. The Congress Committee, Kabul, lays the foundations of an independent Party in the Indian National Congress, which will establish the "SARVRAJIA" GOVERNMENT in India.

In a Government based upon the "Sarvrajia" Principle, it is necessary that

(a) the major classes of society i. e. peasants, workers and poor intelligentsia, should be given the right of representation in proportion to their numbers like the minor classes i. e. capitalists and landlords; and this right of theirs i. e. of the major classes, be secured in all departments of the Republican State;

(b) such a permanent system of economy should be established as shall save the masses (peasants, workers and poor intelligentsia) from falling in debt and poverty, and shall save the country from foreign loans that may be detrimental to the political independence of the country. This Party shall be called the "MAHABHARAT SARVRAJIA" Party.

مولانا عبید اللہ سندھی کی اسکیم کا کسی ایسی ہی مکمل اسکیم سے موازنہ کرنا چاہیے نہ کہ محض ایک تصور اور صرف ایک قرار داد سے۔ مولانا سندھی کی اسکیم ایک جامع الاطراف اسکیم تھی۔ اس کے مقابلے میں ایسی کوئی اسکیم تھی ہی نہیں۔

علامہ اقبال مرحوم نے دسمبر ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے خطبہ الٰہ آباد میں جو کچھ کہا تھا وہ ایک تصور سے زیادہ نہ تھا۔ پھر یہ کہ اس کی تعبیر پر بھی تمام اصحاب فکر و دانش متفق نہ تھے۔ پھر جو کچھ تھا ۱۹۳۴ء تک پہنچتے پہنچتے خود علامہ مرحوم نے اس کے اس مفہوم سے بریت کا اظہار کر دیا تھا جو اس وقت لیا جانے لگا تھا۔

مسلم لیگ کی قرار داد لاہور (مارچ ۱۹۴۰ء) جسے بعد میں قرار داد پاکستان کا نام دیا گیا ہے وہ ایک قرار داد اور اسکیم کی خوبیوں کی تمام تفصیلات سے عاری ہے۔ اس کے متن کا ایک جملہ ابھی تک معرض بحث میں رہا ہے اس کے متن کے بعض دوسرے نقائص اور ان سے پیدا ہونے والی بعض خرابیوں کی نشان دہی بھی کی گئی ہے۔ حتیٰ کہ یہ بحث بھی ہو چکی ہے کہ آیا واقعی وہ کوئی سنجیدہ سیاسی قرار داد تھی یا بارگیننگ کے لیے پھینکا جانے والا محض ایک پتہ تھا جو مسلم لیگ کے گلے میں ہڈی بن کر اٹک گیا تھا۔

اس لیے علامہ اقبال کے تصور اور مسلم لیگ کی مجمل و ناقص قرار داد سے مولانا سندھی کی جامع اسکیم کا موازنہ ہی اصولاً غلط ہے۔

MA

المحمود اکیڈمی لاہور

مولانا عبید اللہ سندھی

پروفیسر محمد سرور

سندھ ساگر اکادمی لاہور

مولانا عبید اللہ سندھی

حالاتِ زندگی، تعلیمات اور سیاسی افکار

پروفیسر محمد سرور
جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

سندھ ساگر اکادمی۔ لاہور

قیمت چار روپے

اکتوبر ۱۹۴۵ء

گیلانی الیکٹرک پریس لاہور میں محمد صدیق پرنٹر پبلشر نے چھپوا کر ۵۰ ٹمپل روڈ سے شائع کی۔

"ایک دن مولینا بڑے مغموم سے تھے۔ فرمانے لگے کہ میں مسلمانوں کو کام کی اور ضرورت کی باتیں کہتا ہوں لیکن وہ نہیں سُنتے۔ بلکہ اُلٹا مجھے مطعون کرتے ہیں۔ مجھے دیکھو میں سولہ برس کا تھا کہ گھر بار چھوڑ کر نکل آیا تھا۔ مانا کہ میرا خاندان بہت بڑا نہ تھا اور نہ ہمارے ہاں دولت کی فراوانی تھی۔ لیکن آخر میری ماں تھی۔ میری بہنیں تھیں۔ اور ان کی محبت میرے دل میں جاگزیں تھی۔ لیکن اسلام سے مجھے اتنی محبت تھی کہ میں کسی محبت کو بھی خاطر میں نہ لایا۔ خدا ہی جانتا ہے کہ ماں کو چھوڑنے سے مجھے کس قدر ذہنی کوفت ہوئی"۔ (یہ کہتے ہوئے مولینا آبدیدہ ہو گئے)

آپ نے سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ "اسلام سے میری اس شیفتگی کا نتیجہ تھا کہ جو بھی مجھے اسلام کی بات سمجھاتا اور وہ بات میرے دل میں بیٹھ جاتی تو میں اس کا دل و جان سے گرویدہ ہو جاتا۔ حضرت

شیخ الہند مرحوم نے مجھے اسلام سکھایا اور ان کے واسطے سے میں
شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کو سمجھا۔ اور مجھ پر قرآن حکیم کے حقایق
منکشف ہوئے۔ اور میں دین اسلام کی حکمت سے آگاہ ہوا۔ اب
اگر میں موجودہ مذہبی طبقوں کے خلاف کوئی بات کہتا ہوں۔ تو اُسے
یہ سمجھنا کہ میں مذہب کے خلاف ہوں، کس قدر غلط ہے۔ میں نے دُنیا
کی عزیز تریں متاع یعنی اپنی والدہ کی محبت پر مذہب کو مقدم جانا۔ اور
آج عمر بھر کی مصائب اور تکالیف کے باوجود بھی مجھے اپنے مسلمان
ہونے پر فخر ہے۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ آج جب کہ مجھے اپنی
زندگی کا آخری کنارہ نظر آ رہا ہے۔ کوئی ایسی بات کہوں، جس سے
خدا نہ کرے اسلام کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔"

پیش لفظ

مولانا عبید اللہ صاحب سندھی دیار حرم میں تشریف فرما تھے کہ خاکسار مصنف انکی خدمت میں پہنچا۔ موصوف ہندوستان آئے تو راقم الحروف بھی وطن لوٹ آیا یہاں ایک عرصہ تک مصنف کو مولانا کی خدمت میں بیٹھنے اور ان سے استفادہ کرنے کا شرف حاصل ہوا۔ معمول یہ تھا کہ جب کبھی مجھے مولانا کی مجلس میں بار ملتا آپ میری استعداد کے مطابق کسی موضوع کا انتخاب فرما لیتے اور اس پر گفتگو کرتے، میں چپ چاپ بیٹھا سنتا رہتا۔ کبھی کوئی بات واضح نہ ہوتی تو میں سوال کی جرأت کرتا۔ آپ نہایت شرح و بسط سے اس کا جواب دیتے اور ایک ایک نقطہ کی پوری وضاحت فرماتے بعض دفعہ یہ صحبت تمام تمام دن جاری رہتی۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ مولانا نماز مغرب کے بعد جو بیٹھے تو ساری رات تعلیم وارشاد فرماتے گزار دی۔ مجلس ختم ہوتی تو میں مکان پر آکر مولانا کے ان ارشادات کو اپنی یادداشت سے قلمبند کر لیا کرتا۔ مولانا کے حضور میں کچھ لکھنا ممکن نہ تھا۔ ایک دو دفعہ میں نے کوشش

بھی کی. لیکن ایک تو اس طرح لکھنے سے مولٰنا کے انہماک اور یکسوئی میں خلل آتا اور دوسرے گفتگو اتنی مؤثر اور دل و دماغ کو مسحور کرنے والی ہوتی کہ ذہنی تاثرات کو اسی وقت قید تحریر میں لانا میرے لئے مشکل ہو جاتا. ناچار مجھے اپنے حافظہ پر ہی انحصار کرنا پڑتا. معلوم نہیں مولٰنا کی گفتگو کو پوری طرح ضبط کرنے میں مصنف کس حد تک کامیاب ہو سکا ہے۔ اور پھر اس کا بھی قوی امکان ہے کہ وہ اپنے قصور فہم کی بنا پر مولٰنا کی کسی بات کو سمجھنے میں بھی قاصر رہا ہو۔

مولٰنا کے ارشادات کی روایت میں مجھ سے اگر کوئی غلطی ہوئی ہو یا خدانخواستہ کتاب کے کسی مضمون کو پیش کرنے میں راقم الحروف نے ٹھوکر کھائی ہو تو میں اپنے محترم و بزرگ حضرت مولٰنا اور نیز کتاب کے قارئین کرام سے درخواست کروں گا کہ وہ ان مجبوریوں کا خیال کرتے ہوئے اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہ فرمائیں گے کہ ایک تو کتاب کا موضوع بڑا مشکل اور نازک تھا اور دوسرے لکھنے والا بھی ابھی اس راہ میں خام ہے۔

فہرست مضامین

Scanned with CamScanner

مقدمہ

سنہ ۱۹۲۹ء کا ذکر ہے کہ جامعہ ملیہ دہلی میں عربی کی تکمیل کرکے مزید تعلیم کی غرض سے راقم الحروف عازم مصر ہوا۔ میں نے جامعہ میں پورے چار برس تک مولینا محمد سورتی صاحب سے عربی پڑھی تھی۔ مرحوم عربی زبان کے بینظیر ادیب اور ہندوستان میں مانے ہوئے عالم تھے، عربی ادب کے علاوہ دوسرے اسلامی علوم میں بھی آپکا پایہ بہت بلند تھا، مولینا مسلک میں اہلحدیث تھے اور اسلاف کے تتبع میں مرحوم کو بڑا تشدد تھا۔ طلبار کی ذرا سی آزاد خیالی اور عمل میں غیر معلوم سی بے راہ روی بھی طبیعت کو ناگوار گزرتی، مرحوم ہمیشہ اس امر میں کوشاں رہتے کہ ان کا کوئی طالبعلم شریعت کے معمولی سے معمولی شعار کی بھی عدم پابندی کا مرتکب نہ ہو۔ جامعہ کی زندگی اور پھر مولینا سورتی صاحب کی شاگردی۔ طالب علمی کا یہ زمانہ اس ماحول میں گزرا۔

مصر پہنچے تو وہاں بالکل ہی دنیا بدلی ہوئی پائی، عام زندگی میں جو کچھ دیکھنے میں آیا، وہ کچھ کم ہوش رُبا نہ تھا۔ لیکن مصر کی علمی اور ذہنی زندگی میں اس وقت جو طوفان بپا تھا، اور ہر سمت نئے اور پُرانے خیالات زندگی کی قدیم اور جدید قدروں، رہن سہن کے پہلے طریقوں اور یورپی آداب معاشرت، الغرض

زندگی کی ہر وضع، اسکے ہر شعبہ اور ہر مقام میں قدامت اور تجدد یا عام اصطلاح میں مشرقیت اور مغربیت میں جس زور شور سے کشمکش ہو رہی تھی اسکو آنکھوں سے دیکھتے ہوئے اور خود اس ہنگامہ کارزار میں رہتے ہوئے اپنے فکر و ذہن کے توازن کو برقرار رکھنا محال نہیں تو مشکل ضرور تھا، ایک طرف عالم اسلام کی قدیم ترین درسگاہ جامعہ ازہر اپنی ہزار سالہ روایات کو لئے ہوئے اسلامی زندگی کا ایک نقشہ پیش کرتی تھی۔ ازہر میں علمی پختگی تھی۔ گہرائی تھی۔ ایک خاص وضعداری اور آن تھی اور سب سے بڑی چیز جو طبیعت کو متاثر کئے بغیر نہ رہتی تھی وہ ازہر کے علماء کی پرتمکنت اور بارعب شخصیتیں، ان کا عالمانہ وقار اور متین و سنجیدہ انداز متسخنت تھا۔ ان بزرگوں نے ساری عمر اپنے مضامین کو پڑھنے اور پڑھانے میں صرف کر دی تھیں انہوں نے پڑھا تھا تو ایک مذہبی کام سمجھ کر، سچے دل سے اور پورے خلوصِ نیت اور جوشِ عمل کے ساتھ۔ اور اب پڑھاتے تھے تو ثواب کا کام جان کر، انکی ایک ایک بات میں شفقت اور محبت ٹپکتی تھی۔ اور بات کہنے کا اسلوب ایسا کہ طلباء کی جبینِ نیاز خود بخود جھک جاتی۔

لیکن دل و نظر کی ان تمام کششوں کے باوجود یوں محسوس ہوتا تھا کہ ازہر میں کسی چیز کی کمی ہے جب کبھی ازہر سے باہر کی دنیا میں جانے کا اتفاق ہوتا تو اس فضا کے جو نقوش صفحۂ دل پر ثبت ہوتے وہ دھندلے سے پڑ جاتے اس سے دل کو بڑا قلق ہوتا اور طبیعت بھی بیحد پریشان ہوتی لیکن مصر میں رہتے ہوئے یہ ممکن نہ تھا کہ آدمی باہر کی دنیا سے بے تعلق ہو سکے، یا اُسے دیکھے اور آنکھیں بند کرے۔ نئی زندگی اپنی پوری تابانی کے ساتھ چاروں طرف لمعہ افگن تھی اور وہ بتدریج پُرانی زندگی کے ایک ایک شعبہ پر اس طرح قبضہ کرتی چلی جا رہی تھی کہ اس کو نہ دیکھنا اپنی آنکھوں کو دھوکا دینا اور اپنے دل و دماغ سے دشمنی کرنا تھا۔

جامعہ ازہر کے ایک بہت بڑے عالم شیخ وجوی کے درس میں جنھیں "فیلسوف ازہر" کے باعزت لقب سے یاد کیا جاتا تھا بڑی باقاعدگی سے حاضر ہوتا رہا۔ لیکن انکے افکار کی تمام بلندی اور

وسعت محض ازہر کی علمی چار دیواری تک محدود رہتی۔ وہ گرد و پیش کی دُنیا سے بیخبر تھے۔ انھیں کچھ معلوم نہ تھا کہ مشرق و مغرب میں کیا کیا طوفان اٹھ رہے ہیں! اور قوموں اور ملکوں کی سیاسی، معاشی ذہنی اور علمی زندگی میں ابھی ان چند سالوں میں کیا کیا انقلابات ہو چکے ہیں! اور کن کی تیاریاں ہو رہی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ازہر کی دنیا میں بظاہر سکون اور طمانیت نظر آتی تھی، لیکن یہ سکون رُکے ہوئے پانی کا سکون تھا، ازہر کے نزدیک قدیم قدروں کی حفاظت اور اسلاف کی روایات کے تسلسل کا نام صحیح زندگی تھا۔

دریائے نیل کے ایک طرف تو ماضی کی شاندار علمی و فکری روایات کی یہ یادگار کھڑی تھی! اور اس کے دوسرے کنارے پر مصر کی نئی علمی زندگی "جامعہ مصریہ" کی صورت میں معرضِ وجود میں آرہی تھی! اگر ازہر قدامت کا مجسمہ تھی، تو یہ درسگاہ جدت اور نیا پن کا مرقع۔ ایک کی نظر صرف ماضی پر لگی ہوئی تھی۔ اور دوسری کے نزدیک پیچھے کی طرف دیکھنا گناہ تھا، اگر ازہر کے مشائخ اپنی دنیا کی دلفریبیوں میں مگن تھے تو جامعہ مصریہ کے "فیلسوف" ڈاکٹر طہٰ حسین نئی دنیا کے بنانے میں ماضی کی ہر عقیدت عظمت اور روایت کو ترک کرنیکی دعوت دے رہے تھے! ازہر کا ماحول فاطمی اور ممالیک کے دور کی یاد تازہ کرتا تھا اور جامعہ مصریہ کے اطراف و جوانب میں نکل جائیے تو لندن اور پیریس کا شبہ ہوتا تھا! ازہر کے استاد قرآن و حدیث و فقہ کے احکام کی تفسیریں کرتے، اور ہر "بدعت" کے سدباب کیلئے قلم و زبان سے سرگرم عمل رہتے، دوسری طرف جامعہ مصریہ کے پرنسپل ڈاکٹر طہٰ حسین تھے کہ قبل از اسلام کی ادبی تاریخ میں انہوں نے ایسی باتیں لکھ دیں کہ انکی کتاب کو ضبط کر لیا گیا، اور ان پر مصری قوم کے دین کو خراب کرنیکے الزام میں مقدمہ دائر ہوا۔ بہرحال ایک طرف تو "خالص دینداری" کا عمل دخل تھا، اور دوسری طرف کہنے والوں کی زبان میں "الحاد، زندقہ اور کفر" نے اپنے جھنڈے گاڑ رکھے تھے۔ راقم الحروف کو اس "دینداری" کے ماحول سے بھی استفادہ کا شرف حاصل ہوا اور ڈاکٹر طہٰ حسین کے درسوں میں بھی بیٹھنے کا موقع ملا۔

ازہر اور جامعہ مصریہ کے علاوہ اس زمانہ میں مصر کے اخبارات، رسائل، اہلِ قلم، علمی مجلسوں

اور ادبی انجمنوں میں بھی کشمکش جاری تھی۔ بعض علمی مجلسیں تھیں جہاں نئے افکار و خیالات کا پرچار کیا جاتا اور قدیم روایات پر کڑی تنقیدیں ہوتیں۔ اور بعض انجمنیں "مغرب پرستی" کی اس "لعنت" کے خلاف ہفتہ وار تقریریں کرواتیں اور اژدحام دونوں قسم کے اجتماعوں میں ہوتا۔ یہی حال رسائل کا تھا۔ اسی طرح اہل قلم بھی دو صفوں میں بٹے ہوئے تھے۔ اور ہر جماعت دوسرے پر اپنا ترکش خالی کرنے میں کوتاہی نہیں کرتی تھی۔

انہی دنوں کا ذکر ہے کہ مصر کے سب سے بڑے روزنامہ "الاہرام" میں ایک شیخ تفتازانی نام کے ایک بزرگ نے مصطفےٰ کمال کی اصلاحات کے خلاف ایک مضمون لکھا، اس کا جواب ایک مشہور اہل قلم اور مصنف فرید وجدی نے دیا۔ اور دلیل و برہان سے ثابت کیا کہ ترکوں نے جو کچھ کیا ہے ٹھیک کیا ہے۔ اور فقہ حنفی سے انکی بعض اصلاحات کا جواز نکلتا ہے۔ شیخ موصوف نے اس کا رد لکھا۔ فرید وجدی نے پھر اس کا جواب دیا، ردوقدح کا یہ سلسلہ مہینوں تک چلتا رہا۔ آخر میں شیخ مصطفےٰ المراغی جو آج کل شیخ الازہر ہیں، بیچ میں پڑے۔ اور انکے ایک تاریخی اور معرکہ آرا مضمون نے اس بحث میں ثالثی کا فرض ادا کیا۔ کچھ عرصہ کے بعد ایک اور مسئلہ چھڑ گیا۔ علامہ رشید رضا مرحوم نے جنکی تفسیر القرآن تمام دنیا میں مشہور رہی ہے اور جو "المنار" کے ایڈیٹر کی حیثیت سے اسلامی دنیا میں غیر معمولی شہرت حاصل کر چکے ہیں۔ اپنے رسالہ میں کہیں صحیح بخاری کی ایک حدیث پر جو طلوع و غروب آفتاب کے متعلق تھی، جرح کر دی۔ اس پر ازہری علماء کا ایک گروہ نبرد آزمائی پر اتر آیا۔ اور "الاہرام" ہی کے صفحات پر یہ قلمی جنگ بڑے جوش و خروش سے لڑی گئی۔

راقم الحروف دوران قیام مصر میں ایک طویل مدت تک قدامت اور تجدد کے ان معرکوں کا نہایت قریب سے مشاہدہ کرتا رہا۔ قدیم و جدید ہر خیال والوں کی باتیں سُنیں، دونوں گروہوں کی مجلسوں اور انجمنوں میں شمولیت کرتا رہا۔ ہر فریق کے مضامین پڑھے۔ ان کی کتابوں کا مطالعہ

کیا۔ دونوں کی درسگاہوں سے مستفید ہوا۔ ورایک گروہ دوسرے گروہ کے خلاف قرآن حدیث، فقہ اور قدمار کے اقوال میں سے جو بھی دلیل اور حجت پیش کر سکتا تھا، وہ سب سُنتا اور پڑھتا رہا۔ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ ہر میدان میں قدامت پیچھے ہٹ رہی ہے اور نئے خیالات والے زندگی کے ہر شعبے میں بازی لے جارہے ہیں، کوئی علمی مسئلہ ہو، کسی نئے طرزِ عمل کو نافذ کرنیکا سوال ہو، زندگی کے کسی پرانے ڈھرے کو بدلنے کی بحث ہو شروع میں اس کی سخت مخالفت ہوتی، اور قدامت پرست مذہب، اسلاف کی روایات اور قومی تمدن کے نام سے اس جدت یا "بدعت" کے خلاف بڑے زور کا حملہ کرتے۔ لیکن زیادہ عرصہ نہ گزرتا کہ جدت فتحمند نظر آتی اور قدامت عملاً اپنی شکست تسلیم کرلیتی۔ میں نے دیکھا کہ آہستہ آہستہ قومی زندگی کے ہر شعبے پر نئے خیال والے قابض ہورہے ہیں۔ سیاست پر یہ حاوی ہیں۔ صحافت انکے ہاتھ میں ہے۔ علمی دنیا میں ان کی قدر ہے۔ طہٰ حسین کسی انجمن میں تقریر کرتے ہیں تو ملک کا نوجوان طبقہ جن کے قبضہ میں کل کو اقتدار کی باگ ہوگی، ہزاروں کی تعداد میں وہاں اُمڈ آتا ہے۔ پڑھے لکھوں میں باتیں ہوتی ہیں تو نئے ادب کی۔ اسلوب بیان سراہا جاتا ہے تو نئے لکھنے والوں کا۔ اور داد دی جاتی ہے تو طہٰ حسین، ہیکل اور ان کے طرز کے اہل قلم کی۔ اور تو اور خود ازہر کے نوجوان طلبہ اکثر اپنی جمود کی زندگی سے نالاں نظر آتے۔ اور ان میں سے جس کا بھی بس چلتا وہ جُبہ و دستار اتار کر "شیخ" سے "آفندی" بن جاتا۔ اور سوٹ اور طربوش پہن کر اپنے آپ کو نئے خیال والوں میں منسلک کرلیتا۔

پرانی عمارتوں کے گرنے اور انکی جگہ نئی عمارتیں بننے کے درمیانی وقفہ میں عام طور پر ٹوٹ پھوٹ، گرد و غبار اور شور و شر سے ساری فضا مکدر ہوجاتی ہے۔ بعینہٖ یہی حالت اس وقت مصر کی اخلاقی اور اجتماعی زندگی میں رونما تھی۔ اخلاق کی پرانی قیود ایک ایک

کر کے ٹوٹ رہی تھیں۔ لیکن زندگی کے نئے ضابطے ابھی بننے نہ پائے تھے۔ اس وجہ سے عام زندگی میں عجیب انتشار، بے راہ روی اور ہیجان برپا تھا۔ قدامت پسند اس اخلاقی تباہی کا ذمہ دار تجدد پسندوں کو ٹھہراتے تھے۔ اور تجدد پسند تھے کہ وہ اس راہ میں اور تیز قدم جانے کے لئے بے چین تھے۔

اس میں شک نہیں کہ قدیم و جدید کی اس کشمکش میں نئے خیال والے غالب آرہے تھے۔ لیکن عام زندگی میں اخلاقی ضابطوں کے ٹوٹنے سے جو عملی نتائج برآمد ہوئے تھے انکو دیکھ کر تجدد سے حسن ظن رکھنا بھی مشکل تھا۔ ایک طرف پرانی قدروں کی فرسودگی آنکھوں کو صاف نظر آتی تھی، اور دوسری طرف نئی زندگی کے بادیہ پیماؤں کا جو حشر ہو رہا تھا، اسکو دیکھ کر بھی ڈر لگتا تھا طبیعت عجیب گومگو میں تھی۔ نہ ادھر قرار ملتا اور نہ ادھر سکون نظر آتا۔ ایک مسلسل ذہنی کوفت، ہر لمحہ اضطراب کی کیفیت، نہ کامل یقین اور نہ پورا انکار۔ تشکک جو ہر وقت دماغ کو مصروف اور دل کو پریشان رکھے۔ یہ تقریباً چار برس کی طالب علمانہ زندگی کا حاصل تھا جو وادی نیل سے لیکر راقم الحروف وطن لوٹا۔

مصر سے واپسی پر جامعہ میں تعلیم کی خدمت سپرد ہوئی۔ یہاں اپنے ایک عزیز دوست کے ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ یہ صاحب جامعہ سے فارغ التحصیل ہو کر اعلیٰ تعلیم کے لئے انگلستان گئے تھے اور انگلستان سے انھیں امریکہ جانے اور وہاں کافی عرصہ تک قیام فرمانے کا اتفاق ہوا تھا۔ یورپ اور "یورپ زندگی" کی باتیں ہم بہت سُن چکے تھے۔ اور یورپ کے بارے میں ہمارے اخبارات رسائل اور اہل قلم کی کتابوں کے مطالعہ سے جو تصور عام طور پر ہر لکھے پڑھے مسلمان کے دماغ میں ہوتا ہے وہ تصور ان سطور لکھنے والے کا بھی تھا۔ لیکن صاحب موصوف کے ساتھ پانچ برس تک رہنے اور انکے خیالات و افکار سے استفادہ کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ یورپ کی اصل روح کیا ہے۔ یورپی ادب فکر و ذہن کے کس معراجِ کمال پر ہے، یورپ والوں نے بنی نوع انسان کی تہذیب تمدن

اور کلچر میں کتنے زندۂ جاوید اور ناقابلِ فراموش اضافے کئے ہیں۔ دراصل بات یہ تھی کہ تحصیلِ علم کے سلسلہ میں صاحب موصوف کی کوششیں صرف یورپ کے علوم وفنون اور اسکے تمدّن کی ظاہری تراش خراش کی خوشہ چینی تک محدود نہ رہی تھی، انھوں نے اپنے آٹھ سال کے قیام میں یورپ کی روح کو اپنایا تھا۔ وہ روح جس نے یورپ کو عملی زندگی میں اتنی سربلندی اور عقل و فکر میں اس قدر گہرائی، وسعت اور جمال بخشا ہے۔ اور موصوف کی خود اپنی زندگی میں یورپ کی یہ روح اس طرح رچی ہوئی تھی، اور انکے ذہن کو یورپی ادب نے اتنی جلا اور انکی حسِ جمال کو اس قدر نفاست عطا کی تھی کہ جو شخص بھی اُن سے ملتا، ان کا گرویدہ ہوجاتا، اور انکے زندگی کے ہر رخ کو مکمل پاتا۔

اکبر صاحب جن کی بے وقت موت نے ابھی گزشتہ ماہ انکے طالبعلموں، دوستوں عزیزوں اور جامعہ والوں کو انکی ان بے بہا صلاحیتوں سے ہمیشہ کیلئے محروم کردیا ہے۔ یورپ کو اس کے صحیح اور اصلی روپ میں متعارف کرانے کا ذریعہ بنے۔ ممکن تھا کہ اپنے مرحوم دوست کی ان باتوں کو میں محض باتیں سمجھ لیتا لیکن یورپی علم وادب کی تحصیل اور یورپی تربیت نے ان کے ذہن کو جو سلامت روی اور ان کے اخلاق کو جس طرح کا ثبات اور استحکام دیا تھا۔ اس کو آنکھوں سے دیکھ کر اور میل جول میں آزما کر یورپ کے فکر و عمل کی زندگی پر جو احسانات ہیں، ان کا انکار کرنا ممکن نہ تھا، اکبر صاحب بظاہر کسی روایتی اخلاقی ضابطہ کے قائل نہ تھے لیکن میں نے انھیں نجی اور جماعتی ہر نوع زندگی میں اتنا با اخلاق پایا کہ گناہ و ثواب پر احکامِ اخلاق کی بنیاد رکھنے والے کبھی باور نہ کریں گے حُسن و قبح کا یہ احساس ظاہر ہے کچھ تو ان کا ذاتی تھی، لیکن اس کی صحیح تربیت اور اس کو مؤثر بنانے میں یورپی ادب اور اس کے کلچر کا بڑا حصّہ تھا۔

زندگی کی یہ تعلیمی منزلیں تھیں جن کے اثرات پر اپنے ذہن کی کل کائنات کا انحصار تھا لیکن مصیبت یہ تھی کہ ان منزلوں میں باہمی کوئی ربط نہ تھا، یہ ذہن کے الگ الگ خانے تھے اور ان

میں برابر نزاع رہتی، ہر منزل نے دل و دماغ پر اپنے نقوش چھوڑے تھے لیکن ہر نقش دوسرے سے متضاد نظر آتا۔ نہ ایک کو ترک کئے بنتی! اور نہ دوسری پر یقین راسخ ہوتا، دماغ ایک خیال کو ایک وقت میں اپنے ذہن میں جگہ دیتا اور دوسری وقت میں اس سے بالکل مخالف خیال دستک دیتا تو دماغ اُسے بھی قبول کرنے میں تامل نہ کرتا چنانچہ اسکی وجہ سے نہ فکر میں کوئی تسلسل قائم رہ سکتا اور نہ طبیعت کو سکون نصیب ہوتا۔ اس ذہنی انتشار سے زندگی میں جو تلخی پیدا ہوتی ہے اسکا اندازہ کرنا زیادہ مشکل نہیں۔

خیالات کی ان تنگنائیوں میں بھٹک رہا تھا کہ ۱۹۳۸ء میں شیخ الجامعہ صاحب کا حکم ملا کہ مولانا عبیداللہ سندھی جامعہ کے کسی استاد کو مکہ معظمہ بلا رہے ہیں۔ تم جلدی کرو، فوراً روانہ ہو جاؤ۔ حج بھی کرو گے اور مولینا کی زیارت بھی ہو جائیگی۔

شوق و عقیدت، خوف و طمانیت اور تشکک اور یقین کے ملے جلے جذبات کو لئے ہوئے میں حرم پاک کے جوار میں مولینا کی بارگاہ میں حاضر ہوا۔ میری سعادت کہ شیخ الجامعہ صاحب کا قرعۂ فال میرے نام پڑا! اور پھر یہ مزید خوش نصیبی کہ مولینا نے مجھے اس لائق سمجھا کہ میں ان کے سامنے زانوئے ادب تہ کرسکوں۔ مولینا نے نہ صرف یہ کیا کہ جو کچھ میں جانتا تھا۔ اُسے پھر سے سمجھایا! اور اس جاننے کی وجہ سے ذہن میں جو گرہیں پڑ گئی تھیں، انھیں کھولا۔ بلکہ آپ نے علم کی ان بے کنار وسعتوں کی طرف بھی توجہ دلائی جن کی حامل ان کی ذات اقدس تھی۔

مولینا کی شخصیت اور ان کے مبلغ علم و فکر کے ایک کونہ کا یہ دھندلا سا خاکہ ہے، جو میں اس کتاب میں پیش کرسکا ہوں۔ میرا محدود علم ابھی اس قابل نہیں کہ اس عظیم المرتبت شخصیت سے اہل ملک کو کماحقہ، واقف کرسکتا۔ خدا نے توفیق دی اور مجھے مزید مطالعہ کا موقعہ ملا، تو انشاءاللہ مولینا کی شخصیت اور ان کے پیام کے متعلق مستقبل میں زیادہ قابلیت اور بہتر صلاحیت کے ساتھ کچھ اور لکھنے کی کوشش کروں گا۔

حالاتِ زندگی

۱۰ مارچ ۱۸۷۲ء کو پنجاب کے ضلع سیالکوٹ میں ایک سکھ گھرانے میں ایک لڑکا پیدا ہوا۔ لڑکے کی پیدائش سے پہلے ہی باپ کا انتقال ہو چکا تھا۔ بیوہ ماں نے خدا کا بہت بہت شکر ادا کیا کہ بیوگی کا سہارا مل گیا۔ بہنوں کی خوشی کی کوئی حد نہ تھی کہ خدا نے انھیں بھائی دیا۔ ماموں نے اطمینان کا سانس لیا کہ جوان بہن کا اُجڑا ہوا گھر پھر آباد ہو گیا۔ یہ بچہ گھر کا بڑا لاڈلا تھا۔ ماں نے بڑے نازوں سے اسے پالا، بہنیں تھیں کہ ننھے بھائی پر قربان ہو ہو جاتی تھیں۔ اس محبت بھری فضا میں اس بچے نے آنکھیں کھولیں۔ ماموں جام پور ضلع ڈیرہ غازی خاں میں پٹواری تھے۔ بچے نے کچھ ہوش سنبھالا تو ماموں نے وہیں کسی اسکول میں داخل کرا دیا۔

ضلع ڈیرہ غازی خاں یوں تو پنجاب کے صوبہ میں ہے لیکن اس کی حدیں سندھ اور صوبہ سرحد سے ملی ہوئی ہیں۔ آبادی بیشتر مسلمانوں کی ہے، اس علاقہ میں پیروں اور فقیروں کی بڑی قدر ہے اور عوام و خواص دونوں کو تصوف سے بڑا لگاؤ ہے۔ صدیوں

سے اس سرزمین میں بڑے بڑے صوفیا، اور اہل اللہ پیدا ہوتے رہے اور ان کی باتیں اور یادگاریں ہر طرف سُننے اور دیکھنے میں آتی ہیں۔ یہ ماحول تھا جس میں اس لڑکے کے دس بارہ سال گزرے۔ دوسری طرف گھر کے بڑے چھوٹے سب سکھ تھے۔ سکھ مذہب کی ابتدا بابا گورو نانک سے ہوئی ہے۔ باباجی خود درویش تھے اور انکی تعلیمات مسلمان صوفیوں سے بہت ملتی جلتی ہیں۔ بعد میں سکھ مذہب نے جو شکل اختیار کی وہ بالکل دوسری ہے، اور زیادہ تر وہ نتیجہ تھی، اس زمانے کے سیاسی حالات کا۔ بہرحال سکھ گھرانوں کو اسلام اور تصوف کے اصل اصولوں سے زیادہ بُعد نہیں۔ مذہب کی نمائشی رسوم سے بیزاری، خدا کو ایک ماننا، سب مخلوق کو برابر جاننا۔ اچھے کاموں ہی کو اصل نیکی سمجھنا یہ بنیادی باتیں ہیں گورونانک کی تعلیم کی۔ ظاہر ہے اس سکھ لڑکے کا اپنے اردگرد کے مسلمانوں سے ملنے جلنے میں پرہیز نہ کرنا کوئی تعجب کی بات نہ تھی۔ آخر اس کا مسلمانوں سے میل جول بڑھا، دوسرے مذہب والوں سے عموماً جو کدورت ہوتی ہے وہ آہستہ آہستہ دور ہوتی گئی اور اس لڑکے کو مسلمانوں کی زندگی کا بہت قریب سے مطالعہ کرنے کا موقعہ ملا۔

اس لڑکے نے محسوس کیا کہ جن چیزوں کو میں دل سے ٹھیک سمجھتا ہوں اور میری عقل اُن پر پورا یقین رکھتی ہے، وہ چیزیں ہندوؤں اور سکھوں کے مذہبی طور طریقوں سے زیادہ اسلام میں ہیں۔ یہ اس کا اپنا مشاہدہ تھا۔ کسی مولوی نے اُسے دلیل سے قائل نہ کیا تھا اور نہ کسی بزرگ کی سُنی سنائی بات پر اُس نے یقین کر لیا تھا۔ اس لڑکے نے دیکھا کہ سکھ بھی خدا کو ایک مانتے ہیں اور مسلمان بھی خدا کو ایک ہی مانتے ہیں لیکن اسلام کا ایک خدا کا تصور سکھوں سے بلند تر ہے۔ مساوات انسانی دونوں مذہبوں میں موجود ہے لیکن اسلام نے مساوات کو جس طرح عملی شکل دی ہے وہ سکھوں سے ارفع ہے۔ مذہب کی نمائشی رسوم سے دونوں مذہبوں

کو نفرت ہے لیکن اُس نے محسوس کیا کہ سکھ مذہب نے اپنے آپکو اِن رسوم میں بُری طرح مُقید کر لیا ہے۔

اس چھوٹے سے لڑکے کے دل میں یہ خیالات اُٹھتے رہے، وہ سوچتا اور غور کرتا اور معلوم نہیں کتنی راتیں اس نے اس سوچ میں جاگ جاگ کر کاٹیں، اور ہفتوں نہیں مہینوں وہ اسی ادھیڑ بن میں رہا کہ وہ مذہب جس کو اس کی ماں، بہنیں، ماموں دل سے سچا مانتے ہیں۔ اور اس کی سیوا اُن کو سب سے زیادہ عزیز ہے، وہ سچا نہیں۔ بلکہ اسلام جو غیروں کا مذہب ہے، یہ غیر نہ اس کے رشتہ دار ہیں، اس کی اور اُنکی کوئی بات ایک سی نہیں۔ ان میں سے کسی نے اس کی پرورش نہیں کی۔ کسی نے ماں اور بہن کی طرح جان اور دل اس پر نچھاور نہیں کیا۔ لیکن ان غیروں کا مذہب سچا ہے۔ اس کی حقانیت خود بخود دل میں اُترتی جاتی ہے، ان کے طور طریقوں کو دل مانتا ہے اور عقل قبول کرتی ہے۔ اب وہ کرے تو کیا کرے۔ ایک طرف وہ ہے جس کے جگر کا وہ ٹکڑا ہے۔ ماں نے معلوم نہیں کن کن امیدوں کے ساتھ اپنا خون پلا پلا کر اسے پروان چڑھایا ہے۔ بہنیں ہیں جو اُسے "ویر۔ ویر" کہتی تھکتی نہیں۔ اب اگر وہ اپنے دل اور دماغ کا کہنا مانتا ہے تو ماں کو چھوڑنا پڑتا ہے، بہنوں کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ ماموں سے الگ ہونا پڑتا ہے۔ سارے خاندان سے جدائی ہوتی ہے۔ آخر ہو کیا۔ وہ برابر سوچتا رہا۔ کوئی حل ایسا نظر نہ آتا تھا کہ دل کی بات بھی مان لے اور اپنوں سے قطع تعلق بھی نہ ہو۔ وہ مہینوں اس چکر میں سرگرداں رہا۔ آخر اُسے فیصلہ کرنا ہی پڑا۔

ایک دن چپ چپاتے یہ لڑکا گھر سے نکل گیا۔ نہ ماں کو اطلاع دی اور نہ ماموں کو خبر ہوئی۔ چلتے چلتے یہ بہت دُور نکل گیا۔ اُسے ڈر تھا کہ کہیں تعاقب نہ ہو۔ رستہ میں اُسے ماں کی ممتا یاد آتی تھی۔ بہنوں کی محبت ابھی پیچھے کی طرف کھینچتی تھی۔ لیکن یہ لڑکا برابر

آگے بڑھتا گیا۔ اسکے جی میں جو بات سمائی تھی وہ کسی محبت اور کسی قیمت پر اُسے چھوڑنے کو تیار نہ تھا۔ آخر چلتے چلتے وہ صوبہ سندھ میں داخل ہو گیا اور وہاں ایک خدا شناس بزرگ کے دست مبارک پر اس نے اسلام قبول کیا۔ یا دوسرے لفظوں میں اس لڑکے نے اپنی بات خود اپنے آپ سے منوائی۔ یہ جدو جہد بہت کٹھن تھی لیکن یہ عزم بڑی ہمّت والے کا عزم تھا۔ اپنی بات سے پھر جانا اس کے نزدیک زندگی سے مُنہ موڑنا تھا۔ آخر زندگی ہے کیا؟ رشتہ داروں کی محبت، گھر کا آرام یا ایک عقیدہ، اور اس کے لئے جدوجہد۔ اِس طرح اس لڑکے نے سب کچھ کھو کر اپنے آپ کو پا لیا۔ اپنی بات خود اپنے آپ سے منوا کر چھوڑی، پرانا نام چھوڑا، اور "عبید اللہ" کہلایا،

کہنے کو تو یہ کہا جائے گا کہ ایک سکھ لڑکے نے اپنا مذہب بدل دیا اور وہ سکھ سے مسلمان ہو گیا۔ کہنے کے لئے یہ بات ہے تو ٹھیک۔ لیکن کیا ہم اسے یوں نہیں کہہ سکتے کہ اس لڑکے کو قدرت کی طرف سے ایسی طبیعت عطا ہوئی تھی جو تمام مذاہب کی اصل غائت یعنی خدا شناسی تک پہنچنے کے لئے بیتاب تھی۔ سکھ سماج اس بیتاب طبیعت کی تسلی نہ کر سکا۔ اس لڑکے نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور مسلمانوں کی سوسائٹی میں اپنے لئے خدا شناسی کی راہ ڈھونڈھی۔ یعنی اس کی روح پر سکھ سماج کا لباس تنگ تھا، وہ لباس اس نے اتار پھینکا اور اسلام کا لباس جو اس کی نظر میں کشادہ اور وسیع تھا۔ پہن لیا۔ اب یہ سکھ لڑکا "مولوی عبید اللہ" بنتا ہے۔ اور سندھ میں اپنے پیرو مرشد سے تصوف اور طریقت کی ابتدائی منزلیں طے کرتا ہے۔ اس کی طبیعت کو اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ اور جس چیز کے لئے اس نے ماں، بہن اور عزیز چھوڑے تھے وہ اُسے مل جاتی ہے۔

بچیس برس کی عمر میں سندھ سے مولوی عبید اللہ سندھی دینی تعلیم کی خاطر دیو بند آتے ہیں۔

یہاں انھیں مولانا محمود حسن جیسا استاد ملتا ہے، جو شاگرد کی رہنمائی اس اسلوب سے کرتا ہے کہ شاگرد کی ذات اپنی تکمیل کی راہ میں کسی قسم کی کوئی روک محسوس نہیں کرتی۔ استاد کامل تھا شاگرد کو اپنے ساتھ کمال کی منزل پرلے جاسکا۔ ورنہ بعید نہ تھا کہ جو شخص دلی تسکین نہ پاکر اپنی ماں اور عزیز رشتہ داروں سے مُنہ موڑ سکتا ہے، وہ استاد کی رہنمائی سے سرتابی نہ کرتا۔

مولوی عبیداللہ نے دیوبند میں تمام اسلامی علوم پر عبور حاصل کیا، عربی زبان پڑھی تاکہ قرآن سمجھیں۔ تفسیر اور حدیث کا مطالعہ کیا۔ فقہ پڑھی، منطق اور فلسفہ میں درک پیدا کیا۔ انکی طبیعت دارالعلوم دیوبند میں جم گئی! دراس تعلیم اور مطالعہ نے انھیں پکا مسلمان بنا دیا۔ انھیں اس امر کا یقین ہو گیا کہ خدا تک پہنچنے کا یہ راستہ سب سے سیدھا اور یقینی ہے۔

دیوبند سے فارغ التحصیل ہو کر مولانا عبیداللہ سندھ لوٹے اور چھ سات برس تک جو کچھ پڑھا تھا طالب علموں کو پڑھاتے رہے۔ مولانا نے اپنا ایک مدرسہ بھی قائم کیا، طلبہ کو جمع کیا ان کی کفالت اور مدرسین کے گذارے کا بار بھی خود اٹھایا اور جس گوہر مقصود کو انہوں نے اتنی محنت اور مصیبت کے بعد حاصل کیا تھا، ہر خاص و عام کو اس سے روشناس کرتے رہے۔ ایک مدت کے بعد مشفق استاد نے اپنے ہونہار شاگرد کو دیوبند بلوا بھیجا اور مدرسہ کے پرانے طلبہ کی تنظیم کا کام انکے سپرد ہوا۔ مولانا عبیداللہ دیوبندی ضرور تھے لیکن دیوبندیت کے ظاہری رنگ وروپ اور شکل وصورت کے تو وہ کبھی قائل نہ تھے۔ وہ تو دیوبندی روح کے ماننے والے تھے جو شاہ ولی اللہ سے مشائخ دیوبند نے حاصل کی تھی۔ اور مولانا محمد قاسم بانیٔ مدرسہ جسکے مبلغ تھے اور مولانا محمود حسن نے ظواہر اور رسوم کے تمام پردے ہٹا کر اپنے عزیز شاگرد کو اسی روح کا جلوہ دکھایا تھا جس سے مولانا عبیداللہ کو سکون ملا تھا۔ دیوبند میں رہتے ہوئے مولانا کی مسلمانوں کے سماج سے ٹکر ہوتی ہے۔ اور جس طرح سکھ سماج کا دائرہ مولانا کیلئے

تنگ ثابت ہوا۔ مسلمانوں کے خود ساختہ سماج نے بھی جسے وہ اسلام کا نام دیتے تھے۔ اسی طرح مولینا پر اپنے دروازے بند کر دیئے اور مشائخ دیوبند کے ایک حصہ کی بارگاہ سے مولینا کو "کافر" کا لقب ملا۔ خوش قسمتی سے اسوقت تک مولینا اسلام کی اصل حقیقت سے آگاہ ہو چکے تھے۔ اور وہ جان گئے تھے کہ اسلام وہ نہیں جسکے ٹھیکیدار یہ لوگ بنتے ہیں۔ چنانچہ انکے کفر کے فتوے کے بعد مولینا کو اپنے مسلمان ہونے کا اور زیادہ یقین ہو گیا۔

دیوبند سے مولینا عبید اللہ دہلی آ گئے۔ * رہ پہلے کے بنے ہوئے اسلامی سماج کے خلاف قرآن کے بتائے ہوئے اصولوں پر اسلامی سماج بنانیکی طرح ڈالی۔ نظارۃ المعارف دہلی کے مدرسہ کی تاسیس کا مقصد یہی تھا۔ مولینا نے سمجھ لیا تھا کہ خدا شناسی کا سب سے اچھا طریقہ اسلام ہی ہے۔ گو مسلمانوں نے اسکی حقیقت بگاڑ رکھی ہے۔ لیکن اس طریقہ کا دستور ابتک اپنی اصلی شکل میں موجود ہے۔ یہ دستور قرآن کریم ہے۔ مولینا نے خدا کا نام لیکر اپنا کام شروع کر دیا۔ لیکن ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم کی وجہ سے اور دوسری اہم ضرورتوں کی طرف انھیں مجبوراً متوجہ ہونا پڑا۔ اسوقت ہندوستانی مسلمانوں کی ساری امیدیں ترکی خلافت سے وابستہ تھیں۔ اور انگریز تھے کہ انہوں نے ترکوں کیخلاف جنگ چھیڑ دی تھی۔ ہندوستان کے مسلمان زعماء اپنے ترک بھائیوں کی مدد کرنا چاہتے تھے۔ مولینا عبید اللہ کو اپنے استاد کا حکم ملا کہ وہ کابل روانہ ہو جائیں۔ سنا ہے مولینا کابل جانے کے لئے آمادہ نہ تھے۔ لیکن استاد کے حکم کی سرتابی بھی گوارا نہ تھی۔ بوڑھی سکھ ماں کو جس کی زندگی کا سہارا اس کا صرف یہ مسلمان لڑکا تھا اللہ پر چھوڑا۔ اور ۱۹۱۵ء میں بڑی دقتوں سے آپ کابل پہنچ گئے۔

افغانستان پر اس زمانے میں امیر حبیب اللہ خاں کی حکومت تھی۔ امیر موصوف ایک حد تک دولتِ برطانیہ کے زیر اثر تھے اور خاص طور پر سلطنت کے خارجی

معاملات میں وہ معاہدہ کی رُو سے پابند تھے کہ کوئی قدم برطانیہ کے صلاح مشورے کے بغیر نہ اٹھائیں، ادھر ہندوستان سے مولینا عبید اللہ ایک واضح اور متعین مقصد کے پیش نظر گئے تھے۔ اس زمانہ میں ہندوستان سے نکلے ہوئے بعض اور لوگ بھی کابل پہنچ گئے تھے۔ نیز عثمانی سلطنت اور جرمنی کی طرف سے بھی چند نمائندے امیر حبیب اللہ خاں کے پاس آئے تھے، ان سب کی کوشش یہ تھی کہ پٹھان انگریزوں سے بھڑ جائیں۔ امیر موصوف بظاہر تو ان سب سے اچھی طرح پیش آئے۔ لیکن انھوں نے برطانیہ سے بگاڑنا مصلحت کیخلاف سمجھا۔ افغانی سیاست کا یہ دور بڑا پُرآشوب تھا۔ ایک طرف کابل میں برطانی اور روسی مدبر اپنی تدبیروں میں لگے ہوئے تھے اور ان کی کوشش تھی کہ افغانستان غیر جانب دار رہے۔ دوسری طرف ان کے دشمن تھے کہ امیر حبیب اللہ خاں کو ہندوستان پر حملہ کرنے پر اُکساتے تھے۔

ان دنوں کابل ایشیا کا سوئٹزرلینڈ بنا ہوا تھا۔ اور یہاں ہر سلطنت کے مدبر اور سیاستداں ایک دوسرے کیخلاف جوڑ توڑ کرنے میں مصروف تھے۔ مولینا نے بین الاقوامی سیاسیات کی اس کش مکش کو دیکھا، اور صرف دیکھا نہیں، بلکہ اس میں بطور ایک اہم فرد کے شریک بھی رہے۔ آپ نے کابل میں امیر حبیب اللہ کی حکومت کا بھی غور سے مطالعہ کیا اور استبدادی سلطنت کو اندر ہی اندر سے جو گھن کھا رہا تھا وہ آپکی آنکھوں نے صاف صاف دیکھ لیا۔

مولانا عالمگیر اخوت اسلامی کے جذبہ کے ماتحت وطن سے نکلے تھے، اور اسوقت انکا اور ان کے ساتھیوں کا یہ خیال تھا کہ جان پر کھیل کر بھی خلافت عثمانیہ کو بچانے کی کوشش کی جائے۔ مولینا نے یہاں آکر دیکھا کہ ہر اسلامی ملک کی اپنی خاص ضرورتیں ہیں اور وہاں کے لوگ مجبور ہیں کہ اپنی قومی ضرورتوں کو مقدم رکھیں۔ اسی سلسلہ میں آپ کو اس

بات کا بھی علم ہوا کہ ہر شخص کو اپنے وطن سے، اپنی زمین سے اور اپنی مخصوص روایات سے کتنی شیفتگی اور وابستگی ہوتی ہے! اور افغان اور ہندوستانی مسلمان ہونے کے باوجود دونو اپنا الگ الگ قومی وجود رکھتے ہیں۔ ایک افغان کو یہ گوارا نہیں کہ ایک ہندوستانی کے تحت کام کرے۔ اسی طرح ہندوستانی کو بھی افغان کی سرداری کھلتی ہے۔ ہمارے خیال میں یہ پہلی ٹکر تھی جو مولینا کے "مافوق قومی" تصوّر کو لگی اور آپ نے محسوس کیا کہ قوم کا وجود ایک مستقل حقیقت ہے۔ مولینا آج کل ہندوستانیت پر جو زیادہ زور دیتے ہیں اور بین الاقوامیت کی بنیاد مستقل قومی وحدتوں پر رکھنا چاہتے ہیں اور ہندوستانی مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ جب تک تم ہندوستانی نہ بنو گے، نہ تمہاری اپنے ملک میں عزت ہوگی اور نہ اسلامی ملکوں میں تمہیں احترام کی نظروں سے دیکھا جائے گا۔ کابل کی زندگی کے یہ چند سال مولینا کے ان افکار کو سمجھنے میں بڑی مدد دے سکتے ہیں۔

مولینا کابل ہی میں تھے کہ جنگ عظیم کا فیصلہ ہو گیا۔ جرمنی نے ہار مان لی اور ترکی خلیفہ فتحمند اتحادیوں کا اسیر ہو گیا۔ مولینا ترکی کی خلافت کو بچانے وطن سے نکلے تھے۔ اب انھوں نے دیکھا کہ وہ خلافت تقریباً ختم ہو گئی ہے اور اخوت اسلامی کا برائے نام رہا سہا جو مرکز تھا وہ بھی باقی نہیں رہا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست کا وہ دور جو بلقان اور طرابلس کے ہنگاموں سے شروع ہوا اور جس کے پیش نظر ترکی خلافت کے استحکام سے ہندوستان میں اپنے اسلامی وجود کو باوقار بنانا تھا۔ اب ترکی خلافت کی شکست کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ ہندوستان میں اسکے بعد اسلامی سیاست کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ مولینا محمود حسن مالٹا کی اسیری کے بعد جب ہندوستان لوٹے تو کانگریس میں شریک ہو گئے اور ان کی جماعت کے دوسرے بزرگ مثلاً مولینا محمد علی

ڈاکٹر انصاری، مولانا شوکت علی اور مولانا ابو الکلام آزاد وغیرہ نے بھی کانگریس میں شرکت کی۔ اسی زمانہ میں کابل میں بھی کانگریس کمیٹی کی ایک شاخ کھولی گئی اور مولانا عبید اللہ اس کے صدر بنے۔

مولانا کا بیان ہے کہ دوران قیام کابل میں امیر حبیب اللہ خاں کے حکم یا مشورہ پر میں انڈین نیشنل کانگریس میں شامل ہوا۔ اس وقت کابل میں بعض انقلابی ہندو بھی موجود تھے۔ امیر صاحب چاہتے تھے کہ ہندوستان کے مسلمان ہندوؤں کے ساتھ مل کر سیاسی کام کریں۔ بدقسمتی سے ہمارے اکثر مسلمان زعماء کو اب تک ہندوستان کی اسلامی سیاست کے اس نئے دور کا صحیح اندازہ نہیں ہوا۔ وہ اب تک بین الاسلامیت کے خواب دیکھ رہے ہیں۔ لیکن مولانا نے افغانستان میں رہتے ہوئے دیکھ لیا تھا کہ اب مصلحت کا تقاضا کیا ہے اور مسلمانوں کی سیاست کا رُخ کیا ہونا چاہیئے۔

اسی زمانہ میں افغانستان میں بھی ایک انقلاب رونما ہوا۔ امیر حبیب اللہ خاں اپنے سرمائی پایۂ تخت جلال آباد میں کسی نامعلوم قاتل کی گولی کا نشانہ بنے، اُن کے بعد ان کا بھائی نصر اللہ خاں تخت کا وارث بن گرا تھا۔ لیکن تقدیر نے مرحوم کے ایک منجھلے صاحبزادہ کی سازگاری کی۔ اور وہ امیر افغانستان بن گیا۔ امیر امان اللہ خاں نے برسر اقتدار آتے ہی ہندوستان پر حملہ کر دیا۔ ایک مختصر سی لڑائی کے بعد دونو حکومتوں میں صلح ہو گئی اور امیر امان اللہ خاں ہز میجسٹی امان اللہ خاں بن گئے۔ اور افغانستان امارت سے دولت مستقلہ کے بلند مقام پر پہنچ گیا۔ اور خارجی اور داخلی ہر لحاظ سے ہندوستان کی یہ ہمسایہ سلطنت آزاد ہو گئی۔

امیر حبیب اللہ خاں کے زمانۂ حکومت کے بعد مولانا نے اعلیحضرت امان اللہ خاں

کا دور بھی دیکھا۔ معلوم نہیں کیا وجوہ تھے کہ مولینا نے ۱۹۲۲ء میں افغانستان چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ کابل سے مولینا روس تشریف لے گئے اور کم و بیش ایک سال آپ کا روس کے سفر اور ماسکو کے قیام میں گذرا۔ ماسکو سے ۱۹۲۳ء میں آپ ترکی چلے آئے۔

مولینا روس ایک کانگریس کے رکن کی حیثیت سے گئے۔ اس وقت لینن ابھی زندہ تھا۔ زار کا روس ختم ہو چکا تھا اور اسکی جگہ نیا اشتراکی روس بن رہا تھا۔ مولینا نے روس میں اشتراکی انقلاب کے کارکنوں کو سرگرمِ عمل دیکھا۔ ان کے ولولے، ہمتیں، قربانیاں جفاکشیاں اور عزت، دولت اور منصب پانے کے خیال سے نہیں بلکہ ایک اعلیٰ مقصد کے لئے خوشی خوشی جانیں دینا ایسی باتیں نہ تھیں کہ مولینا دیکھتے اور متاثر نہ ہوتے۔ ماسکو میں مولینا کا قیام تقریباً ایک برس تک رہا۔ افغانستان کے دوران قیام میں آپ نے علماء کی تنگ خیالی اور اسلامی حکومت کی گراوٹ کے بہت سے مناظر دیکھے تھے، اور انھیں اس بات کا یقین ہو گیا تھا کہ علم و مذہب اور دولت و حشمت کے یہ سب بیجان لاشے ہیں۔ اسکے بعد مولینا روس آئے تو انھوں نے بالکل نئی بنیادوں پر ایک نئے عالم کو تعمیر ہوتے دیکھا۔ آپ ان معماروں کی اولوالعزمی اور بلند خیالی سے متاثر بھی ہوئے لیکن اس کے باوجود آپ کی اسلام کے ساتھ شیفتگی کم نہ ہوئی۔ نیا روس بالکل لادینی تھا، اور مولینا پکے دیندار، لیکن مولینا کی دینداری نے انقلابیوں کی اس لادینی میں بھی صحیح دینی جذبہ کو سرگرم عمل پایا۔ مولینا ماسکو میں بہت سی اشتراکی لیڈروں سے ملے۔ آپ کو اشتراکیت کے مبادی و اصول کے مطالعہ کا بھی موقعہ ملا۔ آپ نے کھلے دل سے روسی انقلاب کی ہر اچھی چیز کو سراہا، اور انقلاب برپا کرنیوالوں کی

معجزانہ قوتوں کو تسلیم کیا. لیکن اس کے باوجود آپ مسلمان ہی رہے اور اسلام روسی انقلاب کی ان ساری بلندیوں سے بھی انھیں بلند تر نظر آیا۔

مولٰینا کی طبیعت ایسی ہے کہ جس بات کو وہ دل سے مان لیں، کوئی امر اس کے اظہار میں ان کو مانع نہیں ہو سکتا. کوئی روک جو ان کے آگے قدم بڑھانے میں حائل ہو، مولٰینا اس روک کو کبھی برداشت نہیں کر سکتے۔ یہ روک کسی کے نام سے ہو. مذہب کے نام سے ہو. کسی بزرگ کے نام سے ہو. مولٰینا کی طبیعت اسکے خلاف بغاوت کرتی ہے. ہمیں یقین ہے کہ اگر ان کو اسلام کا انقلاب روس کے انقلاب سے کم تر نظر آتا تو وہ بے کھٹکے اشتراکیت کو قبول کر لیتے. لیکن تعجب یہ ہے کہ مولٰینا ایسی انقلابی طبیعت اور ماسکو کا انقلابی ماحول، پھر بھی مولٰینا اسلام سے روگرداں نہ ہو سکے. لیکن یہ یاد رہے کہ یہ اسلام جو انھیں روس کے انقلاب سے بھی بلند تر نظر آیا تھا، وہ اسلام نہ تھا جس کے عملی نمونے آپ نے ہندوستان اور افغانستان میں دیکھے تھے۔ چنانچہ اب انکے دل و دماغ میں نام نہاد "اسلامی سماج" اور مستبد مسلمان بادشاہوں کی "اسلامی حکومتوں" کے لئے مطلق کوئی جگہ نہ رہی تھی۔ انھیں ان کے متعلق شک پہلے ہی تھا. لیکن ان کے باطل ہونے کا یقین مولٰینا کو روس کے سفر میں حاصل ہوا۔

ماسکو سے مولٰینا ترکی آئے. اسوقت مصطفےٰ کمال ترکی کو کمالی ترکی بنا رہے تھے. خلافت منسوخ کی جا چکی تھی، شرعی قانون کی جگہ سوئٹزرلینڈ کے قانون نے لے لی تھی. ترکی ٹوپی ممنوع قرار دی جا چکی تھی. شیخ الاسلام کو ترکی سے رخصت کر دیا گیا تھا. اوقاف ضبط اور مذہبی مدرسے حکماً بند کر دئیے گئے تھے. ترکی زبان عربی حروف کے بجائے لاطینی حروف میں زبردستی لکھوائی جاتی تھی. الغرض پرانی زندگی کا ہر رنگ

مٹایا جا رہا تھا۔ ایک نئی ترکی بن رہی تھی اور ترک نیا جنم لے رہے تھے۔

مولانا ساڑھے تین سال تک ان سب انقلابات کو اپنی آنکھوں کے سامنے ہوتا دیکھتے رہے۔ ان کے دل پر جو کچھ گذری ہم نہیں جانتے۔ لیکن مولینا عبید اللہ ایسی طبیعت والے انسان پر اس قسم کے شدید حادثات کا جو اثر ہو سکتا ہے۔ اس کا اندازہ کرنا زیادہ مشکل نہیں۔ مولینا ان لوگوں میں سے نہیں ہیں کہ اپنی ناپسندیدہ چیز نہ دیکھیں تو آنکھیں بند کر لیتے ہیں اور اپنے دل کو یہ ڈھارس دے لیتے ہیں کہ اگر ہم اس چیز کو نہیں دیکھ رہے ہیں تو وہ چیز سرے سے موجود ہی نہیں۔ مولینا اپنی آنکھیں ہمیشہ کھلی رکھتے ہیں۔ اور اپنے دل و دماغ پر کسی قسم کی مُہر لگانے کے روادار نہیں۔ چنانچہ مولینا نے روسی انقلاب اور ترکی انقلاب کو خوب دیکھا اور ان دونوں انقلابات کے تجربات کو دل میں لئے اسلام کے اصلی مرکز میں پہنچے۔

ترکی سے مولینا نے سرزمین حجاز کا رُخ کیا۔ حجاز آتے آتے اٹلی اور سوئٹزرلینڈ کی سیاحت بھی ہو جاتی ہے۔ حجاز آئے تو ابن سعود کی حکومت قائم ہو چکی تھی۔ دس بارہ سال تک مولینا حجاز میں مقیم رہے، اور ابن سعود کی "خالص اسلامی حکومت" کا نہایت قریب سے مطالعہ کرتے رہے۔

مولینا فرماتے ہیں کہ میں نے حجاز پہنچ کر وہاں کی حکومت سے ایک کانگریس کے رکن کی حیثیت سے اپنا تعارف کرایا۔ اس سے یہ ہوا کہ حجاز کے معاملہ میں ہندوستانی مسلمانوں کے اسوقت جو دو گروہ بن گئے تھے۔ میں اس سے بے تعلق اور غیر جانبدار تسلیم کر لیا گیا اور مجھے ارض مقدسہ میں رہنے کی اجازت مل گئی۔ مولینا کا یہ سارا زمانہ درس و تدریس میں صرف ہوا۔ آپکو بعض ہندوستانی اور عرب احباب

سے کتابیں مل جاتیں، آپ یا تو مطالعہ کرتے یا جا دی اور ہندوستانی طلبار کو پڑھایا کرتے۔ ان دس بارہ برسوں میں آپ نے شاہ ولی اللہ کی تصنیفات کو بالاستیعاب باربار پڑھا! ور ہندوستان کی اسلامی تاریخ اور مسلمانوں کی تیرہ سو سال کی تاریخ پر تنقیدی نظر ڈالی۔

حجاز کے زمانۂ قیام میں مولینا سیاسی سرگرمیوں سے بالکل دور رہے! ور آپ نے سارا وقت مطالعہ و تدریس میں گذارا۔ جب کبھی کسی کو مولینا کے مکان پر جانے کا اتفاق ہوتا تو آپ کا کمرہ کتابوں سے بھرا ہوا پاتا۔ ایک طرف مصر کی تازہ بتازہ اور نو بنو عربی تصنیفات نظر آتیں۔ اور دوسری طرف اُردو کی نئی مطبوعات اور تازہ رسالے پڑے ہوتے اور شاہ ولی اللہ! ور اُن کے صاحبزادوں کی کتابیں تو سب سے نمایاں جگہ پر ہوتیں۔

حجاز میں مولینا نے دس بارہ سال کا طویل زمانہ گزارا۔ اور اس عرصے میں وہ اپنی گذشتہ زندگی اور اس کے تجربات کا برابر جائزہ لیتے رہے۔ اس زمانہ میں انہوں نے اپنے افکار بھی مرتب کئے۔ اور چونکہ ان افکار کی افادیت اور صداقت کو وہ عملی دُنیا میں کامیاب ہوتا دیکھ چکے تھے۔ اس لئے انکے سچے ہونے پر ان کو غیر متزلزل یقین تھا۔ مولینا چاہتے تھے کہ اپنی اس بصیرت کو عام کریں! ور طول طویل تجربوں کے بعد جو کچھ انہوں نے سیکھا ہے اُسے دوسروں کو بھی سکھائیں۔ لیکن حجاز والے نہ ان کی باتیں سمجھ سکتے تھے! ور نہ انھیں انکی ضرورت تھی۔ ان افکار و خیالات سے صرف مولینا کے اہل وطن ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے۔ اس لئے جب انھیں واپس وطن آنے کا موقعہ ملا تو انہوں نے حکومت کی وہ تمام قیود و شرائط مان لیں جنکو ماننے

بغیر انکا ہندوستان آنا مشکل تھا۔ مولینا زندگی کے آخری دنوں میں صرف اسی غرض سے وطن آئے ہیں کہ اپنے اہلِ وطن کے سامنے اپنے چوبیس برس کے تجربات کا حاصل پیش کریں۔

۷ مارچ ۱۹۳۹ء کو مولینا کراچی کے ساحل پر اُترے اور آپ نے اُترتے ہی اپنے خیالات کی اشاعت شروع کر دی۔ مولینا نئے عزم و استقلال کے ساتھ اپنے وطن لوٹے ہیں۔ چوبیس برس کا جلا وطنی کا زمانہ جو بقول ان کے پیہم خطرات کا سامنا کرتے گزرا اور اس طویل مدت میں شاید ہی ان کی ایک رات کبھی اطمینان سے کٹی ہو۔ مولینا بیتاب ہیں کہ اس طویل عرصہ میں جو جو باتیں اُبھر اُبھر کر ان کے دل کے اندر ہی اندر دبی رہیں۔ انھیں بے محابا کھلے بندوں سب کو سنائیں۔ مولینا کی یہ باتیں بعض لوگوں کو بڑی تلخ لگتی ہیں۔ لیکن وہ جانتے نہیں کہ مولینا نے جو حقائق دیکھے ہیں۔ وہ کتنے تلخ ہیں اور ان تلخ حقائق کا جاننا ہندوستان والوں کے لئے کتنا ضروری ہے۔

مولینا کہتے ہیں کہ یہ گھروندے جو تم نے بنا رکھے ہیں اور انھیں تم فلک الافلاک سے بلند سمجھتے ہو، یہ گھروندے زمانہ کے ہاتھ سے اب بچ نہیں سکتے۔ تمہارا تمدن، تمہارا سماج تمہارے افکار، تمہاری سیاست اور تمہاری معاشرت سب کھوکھلی ہو چکی ہے۔ تم اسے اسلامی تمدن کہتے ہو۔ لیکن اس تمدن میں اسلام کا کہیں شائبہ بھی نہیں۔ تم مذہب کا نام لیتے ہو لیکن یہ مذہب محض تمہاری ہٹ دھرمی کا نام ہے۔ مسلمان بنتے ہو تو اسلام کو سمجھو۔ یہ اسلام جسے تم اسلام کہتے ہو یہ لوبھر سے بھی بد تر ہے، تمہارے امیر جاہ پرست ہیں۔ حکمراں شہوات میں پڑے ہیں اور غریب طبقے توہمات کا شکار ہو رہے ہیں۔ بدلو۔ ورنہ زمانہ تمہارا نشان تک بھی نہ چھوڑے گا۔ سنبھلو، ورنہ مٹا دیئے جاؤ گے۔

مولینا جو کچھ کہتے ہیں، یہ اُنکے محض نظریے نہیں ہیں۔ اُنھوں نے "مقدس سماجوں"

"خدائی نظاموں" اور "الٰہی حکومتوں" کو ٹوٹتے دیکھا ہے۔ اور ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ سماج نظام اور حکومتیں مقدس اور الٰہی نہ تھیں، ان ناموں سے لوگوں نے اللہ کی مخلوق کو لوٹا اور اپنے شخصی اقتدار کے لئے مذہب کی آڑ لی۔ سلطان عبدالحمید "ظل اللہ" کہلواتا تھا، معزول ہوا اور آج اس کا خاندان دربدر پھر رہا ہے۔ امیر حبیب اللہ خان اپنے ہی وطن والوں کے ہاتھ سے قتل ہوا۔ زار کا جو انجام ہوا سب جانتے ہیں۔ بدقسمتی سے ہندوستان والے اب تک شیشے کے گھروں میں بند ہیں۔ اس لئے یہاں "مقدس خدائی" اور "الٰہی" القاب سے خلقِ خدا کو گمراہ کیا جا رہا ہے۔ لیکن اب زمانہ بدل چکا ہے۔ انقلاب کی گھڑی قریب آگئی ہے۔ ان ناموں سے دنیا کو دھوکا نہ دو۔ نفس پرستی کو خدا پرستی نہ کہو۔ تمہارا یہ کھوکھلا سماج اور بے روح تمدن چند دن کا مہمان ہے۔ اس کو خود بدل لو تو بہتر ہے، ورنہ زمانہ کا ریلا اسے خود بدل دے گا۔ اور اس وقت تم کہیں نظر نہ آؤ گے۔ مولانا کی ان باتوں پر اکثر لوگ سیخ پا ہو جاتے ہیں۔ اور ان کو برا بھلا کہنے سے بھی نہیں جھجکتے۔ یہ لوگ جانتے نہیں کہ ان کے اردگرد، دور و نزدیک کتنے بڑے بڑے طوفان اٹھ رہے ہیں۔ جن کے سامنے طوفانِ نوح کی بھی کوئی حیثیت نہیں۔ مولانا کی دور رس نگاہ ابھی سے اس طوفاں کو اٹھتا دیکھ رہی ہے۔ اور وہ اپنی قوم کو آنے والے ہولناک انجام سے ڈراتے ہیں۔

مولانا نے جس مقصد کے لئے آج سے پچاس ساٹھ برس پہلے اپنا گھر بار چھوڑا تھا آج اسی مقصد کی خاطر اپنے دوستوں، نیازمندوں اور بزرگوں کو چھوڑنے سے نہیں جھجکتے۔ جب انہوں نے اوائل عمر میں ماں کی ممتا اور بہنوں کی محبت کی پروا نہ کی تو اب جبکہ آپ کی عمر ستر برس سے تجاوز کر چکی ہے اور آپ کا ایک پاؤں قبر میں ہے

اور دوسری دُنیا سامنے بے حجاب نظر آرہی ہے، کیسے ممکن ہے کہ وہ کسی محبت، عزت یا شان کی خاطر وہ بات کہنا چھوڑ دیں جسے وہ حق سمجھتے ہیں۔

الغرض مولٰنا عبید اللہ سندھی کی ساری زندگی ایک جستجو، ایک ولولہ، ایک عزم اور ایک انتھک اور مسلسل جد وجہد میں گذری ہے اور آج بھی ستر سال کی عمر میں وہ جوانوں سے کہیں زیادہ ہمت اور مشقت سے سرگرم عمل ہیں، کبھی وہ بیت الحکمت جامعہ نگر میں پہروں طلبا میں بیٹھے درس دیتے نظر آتے ہیں۔ نہ انھیں آرام کا خیال ہے اور نہ کھانے پینے کا ہوش۔ کڑاکے کی سردی کی پروا نہیں اور نہ جھلستی لو کا احساس ہوتا ہے۔ کوئی استفادہ کے لئے خدمت میں حاضر ہو تو ساری رات اس کو سمجھاتے آنکھوں میں کاٹ دیتے ہیں۔ اور ان پر ذرا بھی اضمحلال کے آثار نظر نہیں آتے۔ کبھی سندھ کے ریگستان میں گوٹھ پیر جھنڈا کے مقام پر درس و تدریس میں لگ جاتے ہیں، وہاں زمین خریدنے کی صلاحیں ہوتی ہیں۔ عمارت کا نقشہ بنتا ہے، اور مادی حالات سازگار نہیں ہوتے تو کھلی زمین میں جھونپڑیوں میں طلباء کو لے کر بیٹھ جاتے ہیں۔ ہمت ہے کہ شکست قبول نہیں کرتی اور ایمان ہے کہ عمر کے ساتھ ساتھ اور پختہ ہوتا جاتا ہے۔

وحدتِ انسانیت

مولانا کی زندگی کا ماحصل یہ ہے کہ آدمی ایک عقیدہ رکھے اور اس کو عملی دُنیا میں مادی شکل دینے کے لئے مسلسل جہاد کرتا رہے۔ انسان اپنے آپ سے جہاد کرے۔ اپنے خاندان والوں سے جہاد کرے۔ اپنے سماج سے جہاد کرے۔ رسوم و رواج کے خلاف جہاد کرے۔ قوم اسکے عقیدہ کی راہ میں حائل ہوتی ہے تو اس سے جہاد کرے اور اگر وہ دیکھتا ہے کہ ساری دُنیا اس کے عقیدہ کی رُو سے غلط کار ہے تو وہ اس کے خلاف بھی جہاد کرے، مولانا کے نزدیک اگر عقیدہ محض عقیدہ رہتا ہے اور خارج میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا تو یوں سمجھنا چاہیئے کہ عقیدہ ناپختہ ہے۔ اسی طرح اگر کوئی عقیدہ رکھے بغیر جہاد کرتا ہے تو اس کا یہ جہاد بھی ناقص ہے۔ اور اس سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ میں نے زندگی میں عقیدہ اور جہاد کا یہ سبق قرآن مجید سے سیکھا۔ اور اس سبق کا عملی نمونہ مجھے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ کی زندگیوں میں بدرجۂ اتم نظر آیا۔ مولانا نے ایک دفعہ فرمایا کہ یہ جذبہ بچپن ہی سے مجھ میں تھا۔ مجھے

اچھی طرح سے یاد ہے کہ سکھوں کے گورنر دیوان مولراج کے ہاں میری نانی اور والدہ کا آنا جانا تھا، رام نگر یا رسول نگر میں دیوان مولراج کا گھر تھا اور میرے خاندان کے مراسم دیوان مولراج کے خاندان سے تھے۔ ان کے ہاں کی عورتیں اکثر انگریزوں کے مظالم بیان کیا کرتیں اور میری والدہ اور نانی گھر آکر مجھے یہ واقعات سناتی تھیں! ان باتوں سے مجھے انگریزوں سے نفرت ہوگئی اور میرا دل انکی حکومت کو تسلیم نہ کرتا۔ میں مسلمان ہوا تو شاہ اسماعیل شہید سے مجھے خاص طور پر موانست ہوگئی اور ان کی مجاہدانہ زندگی میرے لئے کشش کا باعث بنی۔ ان بزرگوں کے عمل نے میرے جذبۂ جہاد کو گرمایا اور ان کی تعلیمات نے میرے عقیدہ کو وسعت اور گہرائی بخشی اور وہ جذبہ جو بچپن میں صرف پنجاب اور سکھوں تک محدود تھا، شاہ اسماعیل اور شاہ ولی اللہ کی برکت سے اتنا وسیع ہوا کہ وہ ساری انسانیت پر محیط ہوگیا۔ ان مرشدوں ہی نے مجھے بتایا کہ قرآن صرف مسلمانوں کی کتاب نہیں بلکہ کل انسانیت کا صحیفہ ہے اور مجھے اس کا مطالعہ کرتے آج پچاس ساٹھ برس ہونے کو ہیں۔ لیکن مجھے ان بزرگوں کی بات پر آج تک کبھی شک نہیں ہوا۔

میرے خیال میں قرآن مجید کل انسانیت کے بنیادی فکر کا ترجمان ہے۔ اور یہ بنیادی فکر نہ کبھی بدلا ہے اور نہ آئندہ کبھی بدلے گا اور سارے ادیان، مذاہب اور فلسفوں کا اصل الاصول یہی فکر ہے۔ اس بنیادی فکر کو فطرت اللہ کہہ لیجئے آپ سے دین کا نام دیجئے۔ یا اُسے ضمیر انسانی سے تعبیر کیجئے۔ اسی ضمیر انسانی کی ترجمانی انبیاء، صلحاء اور حکماء کرتے آئے ہیں۔ مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ اصلی فکر میں باہر کی گدورتیں شامل ہوتی گئیں اور بار بار نئے "نذیر" اور "بشیر" کی ضرورت پڑی۔ قرآن مجید

اسی بنیادی فکر کا ترجمان ہے۔ اور یہ بنیادی فکر عالمگیر، ازلی، ابدی اور لازوال ہے قرآن میں بیشک اس فکر کا جامہ عربی ہے، اور "اُم القریٰ" اور "من حولھا" کو سمجھانے کے لئے ماحول کے لوازم کا خیال رکھا گیا ہی لیکن "مشاہدِ حق" کے بیان کے لئے ہمیشہ سے "ساغر و مینا" کی ضرورت پڑتی رہی ہے۔ اہلِ نظر جانتے ہیں کہ کہنے والے نے کیا کہا ہے۔ اور ان کو اس کا بھی علم ہوتا ہے کہ الفاظ و تراکیب کی سرحد سے بہت پرے معانی کا مقصود اصلی کیا ہے۔

قرآنِ مجید اسی ضمیر انسانی کا ترجمان ہے۔ مولانا کے نزدیک گیتا نے بھی اپنے زمانے میں اسی حقیقت کی ترجمانی کی تھی، توریت اور انجیل بھی اسی ضمیر انسانی کی شارح ہیں اور حکماء نے بھی کہیں کم کہیں زیادہ اسی راز سے پردہ اٹھایا ہے۔ مولانا کے نزدیک گیتا حق ہے۔ لیکن اس کی جو غلط تعبیر کی گئی ہے، وہ کفر ہے توریت اور انجیل حق ہیں۔ لیکن جو غلط معانی ان کے الفاظ کو پہنائے گئے ہیں وہ باطل ہیں۔ اسی طرح قرآن حق ہے لیکن جس طرح مسلمان اس کو عام طور پر مانتے ہیں اور جو تفسیر وہ کرتے ہیں، وہ حق نہیں۔ اگر گیتا اور انجیل کو غلط طور پر ماننے والے کافر قرار دیئے جا سکتے ہیں تو قرآن کو غلط مفہوم میں ماننے والے کیسے مومن کہے جائیں گے۔

تعلیماتِ شاہ ولی اللہ کے آئینہ میں مولانا نے قرآن کو اس کی اصلی شکل میں دیکھا اور انھیں معلوم ہوا کہ خالص اور بے میل انسانیت ہی قرآن کا صحیح اور مکمل نصب العین ہے۔ جو تعلیم عام انسانیت کے تقدم اور ترقی میں ممد و معاون ہے، وہ حق ہی اور جو تعلیم انسانیت کے ارتقا میں حارج ہو وہ تعلیم حق نہیں ہو سکتی۔ ان معنوں میں قرآن مجید مولانا کا عقیدہ بنا۔ اور قرآن کے نظام کو عملی شکل دینے کے لئے جد و جہد کرنا

زندگی کا مقصد ٹھہرا۔

قرآن کے اصولوں پر اس دنیا میں خالص انسانیت کا قیام مولینا کا عقیدہ ہے، انکے نزدیک خالص بے میل انسانیت ہی فطرۃ اللہ کی محافظ ہے۔ اور سچا دین اگر ہے تو یہی ہے۔

مولینا اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اسلام کی تعلیمات کا لب لباب قرآن مجید کی آیت "ہوالذی ارسل رسولہٗ بالھدی ودین الحق لیظہرہ علی الدین کلہٗ ولو کرہ المشرکون" ہے۔ یعنی قرآن کا مقصود اصلی سب دینوں سے اعلیٰ دین یعنی سب فکروں سے بلند تر فکر یا سب سے بلند بین الاقوامی نظریہ جو زیادہ سے زیادہ انسانیت پر جامع ہو پیش کرنا اور اس پر عمل کرانا ہے۔ یہ دین دوسرے ادیان کو مٹانے نہیں آیا۔ یہ سب ادیان کی بنیادی صداقتوں کو تسلیم کرتا ہے اور سب قوموں کے وجود کو مانتا ہے۔ لیکن اس کا کہنا یہ ہے کہ تاریخ میں یہ ہوتا آیا ہے کہ ایک قوم ایک مذہب کو اختیار کرتی ہے اور جوں جوں زمانہ گزرتا ہے وہ اُسے اپنے رنگ میں رنگتی جاتی ہے۔ اور اس طرح انسانی دین قومی دین بن جاتا ہے۔ لیکن اس قوم کا اصرار ہوتا ہے کہ اس کا دین ہی ساری انسانیت کا دین ہے۔ اور صرف یہی قوم انسانیت کی حامل اور نمائندہ ہے۔ بیشک ابتدا میں ان کا یہ فکر دین انسانی ہوتا ہے اور اس میں ہر رنگ اور ہر نسل والے کو بار مل جاتا ہے۔ لیکن آہستہ آہستہ یہ قومی بن جاتا ہے اور آخر میں نوبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ ہر فرد یہ سمجھنے لگتا ہے کہ میں اور صرف میں ہی حق پر ہوں۔ باقی لوگ سب گمراہ اور کافر ہیں، مولینا فرماتے ہیں کہ وہ دین جو ساری انسانیت کا شیرازہ بندی کرتا ہے۔ ایک وقت آتا ہے کہ وہ انتہائی انتشار اور نزاع کا باعث بن جاتا ہے۔ قرآن اسی کو کفر قرار دیتا ہے۔

قرآن نے یہ کیا کہ ان تمام قومی مذاہب کو جو انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا سبب بن گئے تھے۔ مردود قرار دیا۔ اور یہ تلقین کی کہ خدا کا سچا مذہب وہ ہے جو خدا سے زیادہ قریب ہو! در خدا سے قربت کے معنی یہ ہیں کہ وہ فرقوں اور قوموں سے بالاتر ہو کر ساری انسانیت کو اپنے دامن میں سمیٹ لے۔ مولٰنا کے نزدیک قرآن نے تمام اقوام ادیان اور مذاہب کے مرکزی نکات کو جو کُل انسانیت پر منطبق ہو سکتے ہیں۔ یکجا کیا اور ساری دنیا کو یہ دعوت دی کہ صرف یہی ایک اساس ہے، جس پر صحیح انسانیت کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ اگر یہودیوں کی قوم میں اِس انسانیت کا فقدان ہے تو وہ خواہ اپنے منہ سے "ابناء اللّٰہ واحباءٗ" بنیں گمراہ ہیں۔ اگر عیسائی اس سے خالی ہیں تو اُن کا "ابن اللّٰہ" کا ماننا کسی کام نہ آئے گا اور اگر ہندوؤں میں انسانیت کی کمی ہے تو اُن کا پوِتر ہونا محض خام خیالی ہے، اسی طرح مسلمانوں پر بھی اس حکم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ قرآن ایک میزان ہے جس میں سب تولے جا سکتے ہیں، ہندو مسلمان، یہودی اور عیسائی کی اس میں کوئی تمیز نہیں۔ جو رائی برابر بھی کم نکلا، اس کی پرسش ہوگی۔

مولٰنا کے نزدیک اصل دین یہی ہے۔ باقی سب رسوم اور روایتیں ہیں۔ قرآن کا مقصد انسانیت کو ان رسوم اور روایتوں کے بندھنوں سے آزاد کرانا ہے۔ بدقسمتی سے ہر قوم نے ان رسوم کو اصلی مذہب سمجھ لیا۔ اور ان کے پیچھے لوگ ایک دوسرے سے لڑنے لگے۔ قرآن کا سچا ماننے والا وہ ہے جو ان بے روح رسوم کے خلاف جہاد کرے اور خلوص دل سے رسوم شکن ہو۔ قرآن کا ماننے والا "موحد" ہوتا ہے اور اس کا کیش "ترکِ رسوم" ہے۔ جب رسوم مذہب کا درجہ حاصل کر لیں اور مذہب کا یہ لباس مظہر وجود کی بجائے ننگ وجود ہو جائے تو اس وقت ان رسوم کا مٹانا قرآن کے ماننے والے

کا فرض ہو جاتا ہے۔

مولانا ان معنوں میں پکے موحد ہیں اور ترک رسوم کے دل و جان سے حامی، لیکن وہ ترکِ رسوم کی اجازت ایک حد پر دیتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ زندگی جب اس دُنیا میں اسباب و حالات کا جامہ پہنتی ہے۔ تو اُسے ممکن اور موجود ہونے کیلئے لامحالہ رسوم اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ ان رسوم کے بغیر زندگی زمان و مکان کے اس دائرہ میں وجود پذیر نہیں ہو سکتی۔ لیکن ہونا یہ چاہیئے کہ ان رسوم کو رسوم ہی سمجھا جائے۔ لباس لباس ہی رہے۔ اُسے صاحبِ لباس نہ مان لیا جائے۔ لیکن جب لباس پر ہی زور دیا جائے اور رسوم ہی اصل مذہب کا درجہ حاصل کرلیں۔ اور اکثریت قبلہ کو قبلہ نما سمجھنے سے عاری ہو جائے۔ تو پھر یہ رسوم بُت بن جاتے ہیں اور جس طرح کبھی لات و ہبل کو ریزہ ریزہ کر دیا گیا تھا۔ انھیں بھی توڑ پھوڑ دینا پڑتا ہے۔ قرآن اسی توحید کی دعوت دیتا ہے اور اس کے خلاف تمام شعائر کو کفر سمجھتا ہے۔

یہ شعائر کفر ہمیشہ پتھر اور سونے چاندی کے بُت نہیں ہوتے۔ ہماری رسوم ہمارے اخلاقی معیار ہمارے آداب و اطوار اور ہمارے نام نہاد مذاہب بھی ایک وقت میں بُت بن جاتے ہیں۔ اور جس طرح پہلے کبھی پتھر کے بُت غیر اللہ بن گئے تھے۔ اسی طرح جب رسوم کے یہ بُت غیر اللہ بن جائیں تو ان کے خلاف بھی قرآن جہاد کی تلقین کرتا ہے۔ اصلی مذہب اور رسوم کے اس نازک فرق کو مولانا یوں بیان فرماتے ہیں۔

"اقوام[1] میں کسی تحریک کو محفوظ کرنے کا یہ اساس ہے۔ جو چیز

---

[1] شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک صفحہ نمبر ۳۷

متوسط طبقے میں آجائے، وہ چیز فنا نہیں ہو سکتی۔ ادنیٰ طبقہ اس کی تقلید کرتا ہے اور اعلیٰ طبقہ جو کچھ کہتا ہے اس کی عملی صورت یہی ہوتی ہے جو متوسط طبقہ میں ہے۔ شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ میں اسے "رسوم" سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک حقیقت اور حکمت کو جب تک رسم نہ بنایا جائے وہ انسانیت کے لئے مفید نہیں ہو سکتی۔ امام ولی اللہ تمام شرائع الٰہیہ کے اندر رسوم کو مرکز مانتے ہیں۔ قرآن عظیم نے اس کو "معروف" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے"۔

بے شک رسوم قابل احترام ہیں لیکن اُس وقت تک جب تک وہ حقیقت اور حکمت سے بہرہ ور رہتی ہیں۔ لیکن جب رسوم کھوکھلی ہو جائیں اور ان کے اندر صحیح روح باقی نہ رہے تو پھر ان کا وجود اور عدم وجود برابر ہوتا ہے اور ان کا بدلنا یا ان کی تجدید لازمی ہو جاتی ہے۔ یہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے۔ اور ہمیشہ ہوتا رہے گا۔ ردّ و بدل و تجدید کا یہ عمل اس لئے ضروری ہے تاکہ انسان ان رسوم میں پڑ کر بھول نہ جائے کہ سارے انسان ایک ہیں اور قوموں فرقوں اور طبقوں کی تقسیم حقیقی نہیں۔ دراصل سب کی اصل ایک ہے۔ ساری انسانیت ایک ہے۔ کل کائنات ایک ہے۔ اور جو کچھ ہمیں نظر آتا ہے سب ایک ہی وجود سے نکلا ہے اور یہ وجود ایک ہی ذات کا پرتو یا فیضان ہے۔ ہر ذرہ میں اسی وجود کا ظہور ہے۔ اور ہر انسان میں اُسی نور کی جلوہ گری ہے۔

قوموں کی زندگی میں ایک دور ایسا آتا ہے جب تعینات، قوانین اور مذاہب پردے بن کر کُل اور جزو کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ تو اس

وقت فطرتِ انسانی ان کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ اور نئے دور کا ظہور ہوتا ہے۔ جس میں ہر فرد کا رشتہ پھر نئے سرے سے روحِ کُل سے جُڑ جاتا ہے یعنی جب کسی قوم کی حالت یہ ہو کہ بقول اقبال

دانش و دین و علم و فن بندگیٔ ہوس تمام
عشقِ گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی
جوہرِ زندگی ہے عشق جوہرِ عشق ہے خودی
آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز پردگیٔ نیام ابھی

اُس وقت کیا تمدن کیا تصوف کیا شریعت اور کیا کلام سب کے سب بُت بن جاتے ہیں۔ حقیقت خرافات میں کھو جاتی ہے اور مذہب روایات کا طومار بن جاتا ہے۔ جوہرِ زندگی کی آگ بجھ جاتی ہے اور انسان راکھ کا ڈھیر ہو جاتا ہے چنانچہ پھر انسانیت نئی تجلی کا انتظار کرتی ہے اور آخر کار طور سے یہ آواز اُٹھتی ہے۔

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اُٹھا دو

یہ عمل تاریخ میں برابر ہوتا رہتا ہے۔ اور جس دن انسانیت اپنے اس تقاضۂ زندگی سے محروم ہو گئی۔ وہ دن انسانیت کی موت کا ہوگا۔ یہ روح ہے قرآن کی تعلیمات کی۔

مولینا وحدتِ انسانی کیا کل کائنات کی وحدت کے قائل ہیں۔ لیکن جس طرح کائنات کی کثرت صاحبِ نظر کو پریشان نہیں کرتی اور وہ جانتا ہے کہ ان سب مختلف شکلوں میں ایک ہی جلوہ عکس ریز ہے۔ اسی طرح مولینا کو انسانوں کا، قوموں، گروہوں اور افراد میں بٹا ہونا وحدتِ انسانیت کے منافی نظر نہیں آتا۔ وہ اس تقسیم کو مٹانا

غیر فطری سمجھتے ہیں، اور ان کا خیال ہے کہ یہ کبھی ہو نہیں سکتا۔ فرد ایک مستقل اکائی ہے، جماعت ایک اکائی ہے جو افراد پر مشتمل ہے۔ اس طرح ایک قوم اپنی جگہ مستقل وجود رکھتی ہے! اور انسانیت سب قوموں کو اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہے۔ فرد کا صالح ہونا اس بات پر منحصر ہے کہ وہ جماعت کا اچھا جزو ہو۔ اچھی جماعت وہ ہے جو قوم سے تضاد نہیں ائتلاف رکھتی ہو اور اچھی قوم اُسے کہیں گے جو کُل انسانیت کے لئے جزو صالح کا حکم رکھتی ہو۔ انفرادیت اِن معنوں میں کہ ہر فرد ہر جماعت اور ہر قوم دوسرے سے برسر نزاع ہو اور کُل مل کر ایک مجموعی انسانیت نہ بن سکیں غلط اور مردود ہے۔

اس سب بیان کا حاصل یہ ہے کہ مولینا وحدت انسانیت کو مانتے ہیں۔ اور قرآن مجید کو اسی وحدت کا شارح سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک قرآن کی تعلیمات کا مقصود یہی ہے کہ اس وحدت کا قیام عمل میں آئے۔ اور لوگ عقیدۃً، علماً اور عملاً موحد بن جائیں۔

خُدا پرستی - انسان دُوستی

مولینا کے نزدیک ساری آسمانی کتابیں دراصل اسی وحدتِ انسانیت کی ترجمان ہیں۔ اور حقیقت شناس حکیم بھی اسی فکر کے مُفسر تھے۔ لیکن ہوا یہ کہ ان کے متبعین نے اپنی اپنی ٹولیاں بنالیں اور اپنی ٹولی کو، اور اپنی ٹولی کی بات کو وہ ساری انسانیت کا مدعا بنا بیٹھے۔ ایک دفعہ اس سوال کے جواب میں کہ ہر قوم کا دعویٰ ہے کہ ہمارا نبی آخری ہے۔ اور ہمارا دین سب سے سچا دین ہے، ہر قوم اس کے ثبوت میں دلیلیں دیتی ہے، برہانِ منطق کے زور سے اپنی بات منوانے پر اصرار کرتی ہے۔ دوسروں کی کتابوں میں مین میخ نکالتی ہے اور ان کی کتابوں پر اعتراضات ہوں تو ان کی صفائی پیش کرتی ہے کیا ایک حقیقت کا جویا اس صورت حال سے پریشان نہیں ہوجاتا؟ آخر یہ کیسے پتہ چلے کہ اصل ہدایت کہاں ہے؟ اور حق کیا ہے؟

مولینا نے فرمایا کہ ان الجھنوں سے نکلنے کا صرف ایک ہی حل ہے اور وہ یہ کہ مذاہب اور آراء کے ان اختلافات کو ایک طرف رکھو اور عام انسانیت

کی تاریخ کا مطالعہ کرو۔ اور پھر پتہ لگاؤ کہ آخر مجموعی انسانیت کا طبعی تقاضہ کیا ہے! انسان کن باتوں سے قعر تنزل میں گرے، اور کون سے اصول تھے جن پر چل کر وہ بام رفعت پر پہنچے۔ اس تلاش و تفحص کے بعد انسانوں کی اس طول طویل تاریخ میں جو اصول سب قوموں میں آپ کو مشترک نظر آئیں گے وہ فطرۃ اللہ ہے۔ اور یہی "الدین القیم" ہے۔ اور تعلیم مجموعی انسانیت کی فطرت کے مطابق ہوگی وہی حق ہے۔

قرآن مجید کے برحق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایسی تعلیم دیتا ہے جو سب انسانوں کے فطری رجحانات کی آئینہ دار اور ساری نوع انسانی کے فائدہ کے لئے ہے۔ لیکن اگر قرآن کو ایک فرقہ یا گروہ کی کتاب بنا دیا جائے تو پھر یہ ثابت کرنا کہ وہ ازلی اور ابدی ہے اور اس کی تعلیمات سب کے لئے ہیں اور ہر زمانہ کے لئے ہیں، بڑا مشکل ہے۔ قرآن کی عالمگیریت محض اس بناء پر ہے کہ وہ کُل انسانیت کی کتاب ہے۔

مولینا فرماتے ہیں کہ قرآن کے بعض طالب علم جنھیں میں محض طالب علم کہوں گا قرآن کے عالم نہ کہوں گا، قرآن کے الفاظ کے معنی کر کے سمجھ لیتے ہیں کہ یہ مفہوم ہے قرآن کا! اور اسی مفہوم کے مطابق وہ قرآن کی تعلیمات کو عملی جامہ پہنانے کے مدعی ہوتے ہیں۔ یہ لوگ دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ تصورات والوں کے سامنے جب قرآن کے اپنے اس مفہوم کو پیش کرتے ہیں، تو انھیں مطلق اپنی بات سمجھا نہیں سکتے۔ ایک طرف تو ان کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ قرآن کی تعلیم عالمگیر اور ہمہ گیر ہے۔ اور دوسری طرف ان کی قرآن فہمی کا یہ حال ہوتا ہے کہ وہ اپنے مخصوص گروہ کے سوا کسی غیر مذہب والے صاحب عقل اور لامذہب سوچنے والے معقول آدمی پر اپنا مفہوم واضح نہیں کر سکتے۔ مولینا نے فرمایا کہ میں ان لوگوں سے کہوں گا کہ آپ نے قرآن کا مفہوم صحیح طور پر نہیں سمجھا۔

یہ مفہوم جسے آپ قرآن کا لب الباب کہتے ہیں. آپ کے اپنے ذہن کی پیداوار ہے. یا اپنے خاص گروہ اور ٹولی کا نظریہ۔

مولینا کا ارشاد ہے کہ میں قرآن کو اس طرح نہیں سمجھتا میرا یہ عقیدہ ہے کہ انسانیت کی ترقی کے لئے ہر دور میں اچھے لوگ آتے رہے، ان حق شناس بندوں نے انسانوں کی ہدایت کیلئے اپنے اپنے وقت میں تعلیمات الہی کی تبلیغ کی اور اس طرح انسانیت کا قافلہ منزل بمنزل آگے قدم بڑھاتا چلا گیا. عہد ماضی کے یہ روشن نقوش انسانی تاریخ کے صفحات پر کم وبیش کچھ ردوبدل کے ساتھ ثبت ہیں. قرآن کے عالم کو چاہئیے کہ وہ تاریخ کے مطالعہ سے معلوم کرے کہ انسانی ترقی کے عام اور غیر مبتدل قوانین کون سے ہیں. اس کے بعد وہ قرآن میں تفحص کرے. وہ دیکھے گا کہ قرآن انہی عالمگیر اور ناقابل تغیر اصول حیات کو پیش کرتا ہے. یہ قرآن کا صحیح مفہوم ہے. اور یہی چیز ہے جو ازل سے ابد تک قائم رہے گی. اور اسی کے ماننے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے تمام انسانوں میں ایک وحدت فکری ہے! اور اُن میں یہی ایک نقطۂ اشتراک ہے اور اسی سے ادیان، اجناس اور اقوام کے اختلافات گم ہو سکتے ہیں. نیز قرآن اور دوسری الہی کتابیں اسی وحدت فکری کی ترجمان ہیں. لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ہر مذہب نے اپنی ایک ملت بنائی اور اس ملت کو اپنے لئے شریعت یعنی قانون بنانے کی ضرورت پڑی. ایک ملت نے ایک وضع اختیار کی! اور دوسری ملت نے دوسری وضع. ایک کی شریعت کچھ اور تھی اور دوسری کی کچھ اور. اب اگر ہم ان تمام ادیان کی وحدت مان بھی لیں تو شریعتوں کے ان اختلاف کا کیا جواب ہے؟

مولینا فرماتے ہیں کہ قانون نتیجہ ہوتا ہے ایک خاص قوم کے خاص حالات اور

خاص زمانے کے تقاضوں کا۔ زمانہ بدلتا ہے اس کے ساتھ اس کے تقاضے بھی بدلتے ہیں! اور حالات میں بھی تبدیلی ہوتی ہے "کل یوم ھو فی شان" ہر نیا زمانہ "شان اللہ" ہے۔ اور اللہ کے "شوؤن" کی نہ کوئی حد ہے اور نہ حساب۔ نئے زمانے کو نہ ماننا اور اُس کے تقاضوں کا انکار کرنا "شوؤن اللہ" کا انکار ہے۔ شاہ ولی اللہ کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے قرآن کی تعلیم کا صحیح تجزیہ کیا، حکمت جو دائمی، سرمدی اور عالمگیر ہے۔ اُس کو قانون سے نمایاں کر کے دکھایا۔ چونکہ قانون کا قوم کے مزاج اور حالات سے متاثر ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اس لئے قانون ابدی اور سرمدی نہیں ہو سکتا۔ ابدیت صرف حکمت کو ہے اور قانون کی حیثیت ایک نمونہ اور مثال کی ہوتی ہے۔

اب اگر قرآن کو یوں سمجھا جائے تو آدمی ہر عامی و فاضل کو قرآن کا مفہوم ذہن نشین کرا سکتا ہے۔ اپنے مذہب والے کو بھی سمجھا سکتا ہے اور غیر مذہب اور لا مذہب والے کو بھی قائل کر سکتا ہے۔ مولینا نے فرمایا کہ میرے خیال میں ہر وہ شخص جو سوچتا ہے اور سوچ سمجھ کر دنیا میں چلنے کا خیال رکھتا ہے۔ وہ کسی مذہب کا ہو، یا اس کا کوئی مذہب نہ ہو۔ وہ قرآن کے اس مفہوم کو ضرور مانے گا۔ اور اصل میں یہی مطلب ہے قرآن مجید کے اس ارشاد کا "ہدی للمتقین"۔

ایک مُصنف نے لکھا ہے کہ "تاریخ" انسان کی زندگی کی کہانی ہے۔ حقیقت میں سب انسانوں کی اصل ایک ہی ہے۔ لیکن ہر انسان کو مختلف حالات اور مختلف زمانوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اس لئے اس کے کام کاج اور اس کی بات چیت میں یکسانیت نہ رہی۔ کوئی گرم ملک میں پیدا ہوا وہ کالا ہو گیا۔ کسی کو سرد ملک میں جگہ ملی تو سفید بن گیا۔ کسی کی سوچ بچار اُسے کہیں لے گئی اور کوئی کسی دوسرے راستے سے منزل مقصود پر پہنچا۔ مظاہر

کے ان اختلافات کی بناء ماحول کے اختلاف پر ہے، ورنہ سب انسانوں کی جبلت ایک ہی سی ہے اور سب کے بنیادی محرکاتِ عمل بھی یکساں ہیں۔ لیکن تجربات ہر ایک کے جُدا جُدا ہیں۔ کیونکہ ہر ایک کو قسمت نے الگ الگ تجربہ گاہ اور مختلف وسائلِ تجربہ عطاء کیے یہی وجہ ہے کہ ہم انسانی تاریخ میں وحدت اور انفرادیت دونوں ساتھ ساتھ پاتے ہیں۔

اسی خیال کو ایک اور مصنف یوں ادا فرماتے ہیں۔ آپ کسی عرب کے ہاں مہمان بن کر جائیے۔ اگر اس کو آپ کی غیر معمولی عزت افزائی منظور ہوگی تو جب آپ اُس کے گھر کی دہلیز پر قدم رکھیں گے تو وہ ایک دُنبہ لائے گا اور آپ کے پاؤں سے اُسے چھُو کر دہیں آپ کے سامنے ذبح کر دیگا۔ اس کے برعکس کسی ہندو کے مہمان بنئے تو وہ پھولوں کے ہاروں سے آپ کی تواضع کریگا۔ دونوں میں جذبہ احترام یکساں ہے۔ لیکن دونوں کا احترام کے اظہار کا طریقہ جُدا ہے۔ ایک کو پھول عزیز ہیں۔ اُس نے معزز مہمان کی تشریف آوری پر پھول نچھاور کر دیئے، دوسرے کو گوشت پسند ہے اس کا ذبیحہ سے مہمان کی قدر افزائی کی۔

ان مثالوں سے مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ زمانے کے ساتھ ساتھ زندگی کے مظاہر بدلتے جاتے ہیں۔ لیکن مظاہر کی تبدیلی کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ اب اصلیت میں کوئی فرق آگیا ہے۔ قرآن کی تعلیم کا نتیجہ ایک زمانہ میں ایک خاص منظر میں جلوہ گر ہوا۔ اب ضروری نہیں کہ دوسرے زمانہ میں وہ پھر بعینہ اسی صورت میں ظاہر ہو۔ صحابہ کے زمانہ میں تیر دکمان اور تلوار اور ڈھال سے جہاد ہوتا تھا۔ اور مجاہدین اونٹوں اور گھوڑوں پر سوار ہوکر جہاد کو نکلتے تھے۔ اب قرآنی تعلیم نے اگر کبھی اپنے پیروؤں کو جہاد پر آمادہ کیا تو ضروری نہیں کہ پھر تلوار، ڈھال اور اونٹ اور گھوڑوں کی نوبت آئے

اسی طرح خلافت راشدہ کے دور میں مساوات اور انصاف کا اصول ایک خاص نہج پر نافذ ہوا۔ اب زندگی بہت کچھ بدل گئی ہے۔ اور اس کے ساتھ زندگی کی ضروریات بھی بدل گئی ہیں۔ اس لئے مساوات اور انصاف کا حلقۂ اثر بھی بہت وسیع ہو گا۔ یعنی مقاصد تو وہی رہیں گے۔ لیکن ان کی عملی شکل حالات و اسباب کی تبدیلی کی وجہ سے پہلی سی نہ ہوگی۔

اسی سلسلہ میں مولینا نے ایک دفعہ قرآنی حکومت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔ جو زمانہ گزر گیا۔ وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا۔ جو پانی بہہ جاتا ہے وہ لوٹتا نہیں۔ قرآن پر عمل کر کے خلافتِ راشدہ کے دورِ اوّل میں صحابہ نے جو حکومت بنائی اب بعینہ ویسی حکومت نہیں بن سکتی۔ جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں وہ حکمتِ قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے۔ بیشک خلافت راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے۔ لیکن یہ نمونہ بعینہٖ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ ہاں اس کے مبادی اور اصولوں پر قرآنی حکومتوں کے نئے ڈھچر بن سکتے ہیں۔

مولینا فرماتے ہیں کہ قرآن اب بھی اپنی حکومت قائم کر سکتا ہے۔ لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ قرآن کو عقل اور تفقہ سے سمجھا جائے! اور اسکی تعلیمات کی عالمگیریت کی کنہہ معلوم کی جائے۔ ورنہ اگر قرآن فہمی کی حد محض الفاظ تک ہی رہی اور انسانی فکر کی گہرائیوں اور زمانہ کے نئے تقلبات سے قرآن کے پڑھنے والے نابلد رہے تو اس کا حاصل معلوم!

علامہ اقبال نے انہی مطالب کو بڑے دلنشیں پیرایہ میں اس طرح بیان فرمایا ہے۔

نقش قرآن تا دریں عالم نشست — نقشہائے کاہن و پاپا شکست

فاش گویم آنچہ در دل مضمر است — ایں کتابے نیست چیزے دیگر است

چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود | جاں چو دیگر شد جہاں دیگر شود
مثلِ حق پنہاں وہم پیداست ایں | زندہ و پائندہ و گویاست ایں
اندرو تقدیرہائے شرق و غرب | سرعت اندیشہ پیدا کن چو برق
آفریدی شرع و آئینے دگر | اندکے با نور قرآنش نگر

از بم و زیر حیات آگہ شوی
ہم ز تقدیرِ حیات آگہ شوی

اگر قرآن کو اس طرح سمجھا جائے تو پھر واقعی قرآن کے اندر ابھی سو جہاں ہیں ؎
صد جہاں باقی است در قرآن ہنوز

لیکن اگر صرف پہلے کے بنے ہوئے شرع و آئین پر ہی سارا انحصار ہے تو پھر قرآن کی اثر آفرینی کا انجام ظاہر ہے! اگر بقول اقبال قرآن حقیقتاً پڑھنے والے کی جان میں داخل ہو کر اس کی جان کو بدل دیتا ہے۔ اور جب پڑھنے والے کی جان میں تبدیلی واقع ہو جائے تو وہ عالم کو بدلنے کے درپے ہو جاتا ہے۔ اگر قرآن کی واقعی یہی تاثیر ہے تو وہ اس صورت میں ہی ممکن ہے جس صورت میں مولینا پیش کرتے ہیں۔

دوسرے لفظوں میں قرآن کا مقصود اصلی انسانیت عامہ کا تزکیہ اور اس کا ارتقائ ہے، وہ تمام انسانیت کو اس کے بنیادی اصول و مقاصد کی طرف لوٹانے آیا تھا۔ اس کا پیغام یہ تھا کہ سب انسان ایک ہیں، رنگ و نسل اور قوم کا فرق حقیقی نہیں دھڑے بندیوں اور گروہ بنانے کی طبقہ وارانہ ذہنیت غلط ہے۔ قرآن نے زندگی کے یہی عالمگیر اور ناقابل تغیر اصول پیش کئے ہیں۔ ان کو اگر غور سے سمجھ لیا جائے تو ذہن وحدتِ انسانیت کی صحیح روح کو پا لیتا ہے۔

اسی بنا پر قرآن نے اپنے عہد میں قیصریت اور کسرویت کو جو اس وقت "استحصال بالجبر" کا بدترین مظہر تھے، ختم کرنے کی دعوت دی اور اس کی جگہ ایسا نظام قائم کیا جس میں انسانی مساوات ہر ایک سے انصاف اور اخوت بنیادی اصول تھے۔ قرآن کی تمام تعلیمات کا دار و مدار مولانا کے خیال میں انہی اعمال صالحات پر ہے اور چونکہ جب تک اعلیٰ اور بلند نصب العین انسان کے سامنے متعین نہ ہو، اس سے اعمال صالحات کا ظہور ممکن نہیں ہوتا۔ اس لئے قرآن نے بار بار ایمان باللہ پر زور دیا ہے۔ یعنی ایمان باللہ نصب العین ہے اور انسانیت عامہ کی فلاح و بہبود اس نصب العین کو عمل میں لانے کا ذریعہ اور طریق۔ اگر نظرِ بصیرت سے دیکھا جائے تو ایمان باللہ کا عقیدہ انسانیت کے لئے ایک بلند اور اعلیٰ نصب العین کی حیثیت رکھتا ہے اور اس دنیا میں اس سے ارفع تصور ممکن نہیں۔ اللہ کے تصور میں وحدت انسانیت اور وحدت کائنات سب آ جاتے ہیں اور ذہن کے سامنے لامحدود آفاق اور بے کنار وسعتیں واشگاف ہو جاتی ہیں۔ اللہ کا صحیح تصور سب پہنائیوں کو اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے اور کوئی بلندی اور وسعت نہیں جو اس تصور سے بلند تر اور وسیع تر سوچی جا سکے۔

ایمان باللہ کی سب سے اونچی منزل یہ ہے کہ آدمی یہ مانے کہ اس زمین اور آسمان میں اگر کوئی وجود حقیقی ہے تو اسی کا ہے۔ جو کچھ ہے سب اسی کا فیضان ہے اور جو کچھ ہوتا ہے اس کا سبب اصلی وہی ہے۔ ایمان باللہ یا خدا پرستی کی ایک منزل انسانیت دوستی کی ہے۔ اگر آدمی یہ مانتا ہے کہ سارے انسان اسی کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور اس کو خالق سے حقیقی محبت ہے تو لازمی ہے کہ اسے اس کی مخلوق سے بھی محبت ہو اور اگر اسے مخلوق سے محبت نہیں تو یہ سمجھ لو کہ وہ خدا کی محبت کے دعوے میں سچا نہیں۔ خدا پرستی کی پہچان اس دنیا میں تو یہی ہے کہ خدا پرست انسان کو خدا کے سارے بندوں سے محبت ہو اور وہ

خدا کی خوشنودی اس کی مخلوقات کی خدمت اور اس کی بہبودی میں ڈھونڈھے۔

ہمارے صوفیاء کرام نے تو خدا پرستی کی اس عملی شکل یعنی انسانیت دوستی کو اصل دین قرار دیا تھا۔ ان کا تو یہ عقیدہ ہو گیا تھا کہ جسے صرف اپنے گروہ اور جماعت سے محبت ہو اور وہ دوسروں کو جو ہم عقیدہ نہیں نفرت سے دیکھتا ہو وہ سچا موحد اور خدا پرست ہی نہیں۔ وہ اپنی تعلیمات میں ہمیشہ اس بات پر زور دیتے رہے کہ تمام انسانوں کو "عیال اللہ" سمجھو۔ اور ان کا خود اپنا عمل بھی اس کا شاہد تھا لیکن اس سے یہ نہ خیال ہو کہ انہوں نے صواب و ناصواب اور ثواب و گناہ کی تمیز اٹھا دی تھی۔ بیشک وہ نیکوکار کو اچھا سمجھتے تھے۔ لیکن غلط کار کا انھیں اس نیکوکار سے زیادہ خیال رہتا تھا اور جس طرح ماں اپنے نافرمان بچے کیلئے زیادہ کڑھتی ہے اور اس کا اسے دوسروں سے زیادہ خیال ہوتا ہے۔ اسی طرح غلط کار کو سیدھے راستہ پر لگانے کے لئے یہ خدا پرست بزرگ بے قرار رہتے تھے۔ انسان دوستی، خدا پرستی یا ایمان باللہ کا یہی جذبہ تھا جس نے رسول اکرم صلعم کو گھر کا آرام تج کر مکہ والوں کو راہِ راست پر لانے کے لئے بیتاب کر دیا تھا۔ گو آپ کو ہر نعمت میسر تھی اور گھر کے اندر اور گھر کے باہر سب قسم کا اطمینان حاصل تھا لیکن دوسروں کا دکھ، اور ان کی گمراہی تھی کہ آپ کو بے چین کئے دیتی۔ چنانچہ وہ مکہ میں اپنا پیغام سناتے پھرتے ہیں طائف والوں کو جا کر حق کی دعوت دیتے ہیں۔ سختیاں ہوتی ہیں تو صبر کرتے ہیں اور جو سختیاں کرتے ہیں ان کے لئے بد دعا نہیں بلکہ دعا کرتے ہیں۔ الغرض گیتا، انجیل اور قرآن سب اسی انسان دوستی کے مسلک کے ترجمان ہیں اور سری کرشن جی حضرت عیسیٰ اور رسول اکرم صلعم کی تعلیم اور عمل خدا پرستی کی اسی مادی شکل یعنی انسان دوستی کا نمونہ تھا، بعد والوں نے ان کی انسان دوستی کو اپنے اپنے گروہوں کی دوستی تک محدود کر لیا اور خدا پرستی جس سے مقصود

یہ تھا کہ انسان کے دل میں مجموعی انسانیت کے لئے وسعت پیدا ہو جائے، اتنی مسخ ہوئی کہ خدا پرستی کے مدعی کے دل میں اپنی ذات کے سوا کسی اور کی سمائی مشکل ہو گئی

صوفیاء کرام کی کتابوں اور ارشادات میں بار بار اسی انسان دوستی پر زور دیا گیا ہے۔ اور مثالوں سے یہ ذہن نشین کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اس وقت تک آدمی خدا پرست نہیں ہو سکتا۔ جب تک سارے انسانوں سے بلا تمیز ملت اُسے محبت نہ ہو۔ مولانا روم نے مثنوی میں اس بات کو واضح کرنے کے لئے ایک حکایت لکھی ہے۔ فرماتے ہیں۔ حضرت ابراہیم کی عادت تھی کہ جب تک کوئی مہمان دستر خوان پر موجود نہ ہوتا کھانا نہ کھاتے۔ ایک دفعہ کئی دن تک کوئی مہمان نہ آیا۔ ایک دوپہر کو آپ گھر سے نکل کر مہمان کا انتظار کر رہے تھے سخت گرمی کا موسم تھا۔ لو چل رہی تھی اور تپش کے مارے ہر ذی روح کا برا حال تھا۔ دیکھتے کیا ہیں کہ دور ایک بوڑھا گرتا پڑتا چلا آ رہا ہے۔ اس کے کپڑے پھٹے ہوئے ہیں۔ اس کا جسم گرد و غبار میں اٹا پڑا ہے۔ ہونٹوں پہ پپڑیاں جمی ہوئی ہیں۔ حضرت ابراہیم نے بڑے شوق سے مہمان کا استقبال کیا اور خوشی خوشی اُسے مکان کے اندر لے گئے۔ دستر خوان چنا گیا اور آپ نے بسم اللہ کہہ کر لقمہ توڑا۔ مہمان نے اللہ کا نام لئے بغیر کھانا شروع کر دیا۔ حضرت ابراہیمؑ کو تعجب ہوا اور پوچھنے پر اس نے کہا کہ میں تو اللہ کو مانتا نہیں ہوں۔ حضرت ابراہیمؑ کا اتنا سننا تھا کہ غصے سے بیتاب ہو گئے اور اُسے اسی حال میں بے کھائے پیئے گھر سے باہر نکال دیا۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ اس کے بعد فوراً ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی آئی اور حضرت ابراہیم سے کہا گیا کہ میں تو اپنے اس بندے کو ساٹھ سال تک کھانا پانی دیتا رہا۔ اور اس کی ہر ایک ضرورت کو پورا کیا۔ لیکن تم سے یہ بھی نہ ہو سکا کہ میرے بندے کو ایک وقت کا کھانا ہی کھلا سکتے۔

اسی مضمون کی رسول اکرم صلعم سے ایک حدیث بھی مروی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ایک بندے سے پوچھے گا کہ میں بھوکا تھا تونے مجھے کھانا نہ دیا۔ بندہ حیران ہوکر کہے گا کہ اے باری تعالیٰ تو تو بھوک سے بے نیاز ہے۔ تجھے کھانے کی کیا حاجت۔ پھر ارشاد ہوگا کہ میں پیاسا تھا تونے مجھے پانی نہ پلایا۔ اور پھر پوچھے گا کہ میں ننگا تھا تونے مجھے کپڑا نہ پہنایا، ہر سوال کے جواب میں بندہ کہے گا کہ اے میرے رب! تجھے ان چیزوں کی کیا ضرورت! تو تو ان سب سے بے نیاز ہے۔ اس وقت خدا تعالیٰ فرمائے گا کہ میرا ایک بندہ بھوکا تھا۔ تونے اُسے کھانا نہ کھلایا۔ وہ پیاسا تھا۔ تونے اُسے پانی نہ دیا۔ وہ ننگا تھا تونے اُسے لباس نہ پہنایا۔

مولانا کا کہنا یہ ہے کہ صحیح خدا پرستی آگے چل کر لازماً انسانی دوستی کا موجب ہوتی ہے۔ قرآن مجید اسی خدا پرستی کی تعلیم دیتا ہے اور میں نے قرآن مجید سے بھی یہی سیکھا ہے کہ سب انسانوں کو ایک سمجھو۔ اور جس بات کو تم جانتے ہو کہ اس میں سب کا بھلا ہے۔ وہ بات ہر ایک سے کہو، سمجھاؤ۔ بار بار اس کے ذہن نشین کراؤ۔ اور اگر یہ بات اس کے دل میں راہ نہیں پیدا کرتی اور بیچ میں کچھ رکاوٹیں ہیں تو نرمی سے ان رکاوٹوں کو دُور کرو۔ اور اگر نرمی سے کام نہیں چلتا تو تم طاقت استعمال کرو۔ یہ طاقت ان آدمیوں کے خلاف نہ ہوگی، جو بُرائی کے مرتکب ہیں۔ اور نہ اس کا محرک اُن سے نفرت کا جذبہ ہوگا۔ بلکہ دراصل ان کاموں کے خلاف ہوگی جو انسانوں کو انسانیت سے دُور رکھنے کا سبب ہیں۔ کلمۂ حق یہی ہے۔ اور حق کے لئے جہاد کرنے کے یہی معنی ہیں۔ جہاد بے شک بدوں کے خلاف ہوتا ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس سے مقصود بدی کا استیصال ہے۔ بدی سے جنگ کرنا انسانوں کی سب سے بڑی خدمت ہے۔

اکثر حق کے لئے جہاد کرنے میں اپنوں سے بھی لڑنا پڑتا ہے اور لبا اوقات تو کُشت وخون تک نوبت پہنچتی ہے لیکن یہ کشت وخون انسان دوستی کے منافی نہیں ہوتا سری کرشن جی نے کورکشیتر کے میدان میں ارجن کو اسی بات کی تلقین کی تھی اور جنگ بدر میں رسول اکرم صلعم کے صحابہ اسی یقین میں سرشار ہو کر اپنے باپوں، بھائیوں، بیٹوں اور عزیزوں کو قتل کرنے پر آمادہ ہو گئے تھے، بہرحال اگر کشت وخون کا مقصد اپنی اپنے گروہ اور اپنی قوم کی ترجیح ہے تو یہ کشت وخون مردود ہے اور اسی کو اسلام نے عصبیت کہا ہے اور عصبیت کے لئے لڑنا اس نے کفر قرار دیا ہے، لیکن اگر انسانیت عامہ کے مفاد کی خاطر دل میں خلوص رکھتے ہوئے کوئی لڑتا ہے تو وہ اشرف ترین فعل کرتا ہے۔

علامہ اقبال نے مولانا روم کی زبان سے حق کے لئے جہاد کرنے کی مزید توضیح فرمائی ہے۔ پیر رومی سے مرید ہندی سوال کرتا ہے۔

اے نگہ تیری مرے دل کی کشاد   کھول مجھ پہ نکتۂ حکم جہاد

اس کے جواب میں پیر رومی فرماتے ہیں۔

نقش حق گر ہم بامر حق شکن   بر زجاج دوست سنگ دوست زن

یعنی شکست وریخت کا یہ عمل خالص حق کے لئے ہونا چاہیئے۔ اور اگر اس میں شخصی اور جماعتی اغراض کا میل ہو گیا تو پھر یہ حق، حق نہ رہے گا۔ بلکہ ناحق ہو جائے گا عمل حق اور عمل ناحق میں فرق بیان کرتے ہوئے مولانا روم نے مثنوی میں ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک لڑائی میں حضرت علیؓ ایک کافر کو پچھاڑ کر اس کے سینہ پر چڑھ گئے۔ آپ اپنا خنجر کافر کی گردن میں پیوست کرنے کو تھے کہ اس کافر نے آپؓ کے چہرہ پر تھوک دیا۔

اس کا تھوکنا تھا کہ آپؓ اس کے سینے سے اُتر آئے۔ کافر نے متعجب ہو کر وجہ پوچھی تو ارشاد فرمایا کہ جب میں تمہارے سینہ پر چڑھ کر خنجر بھونکنے والا تھا تو میرے دل میں تم سے کوئی ذاتی کد نہ تھی۔ لیکن تمہارے تھوکنے پر مجھے تم پر غصہ آگیا اور میرے خلوص میں ذاتی غرض کی ملاوٹ ہوگئی۔

یہی قرآن کا "ایمان باللہ" اور "جہاد فی سبیل اللہ" ہے، ایک عقیدہ ہے اور دوسرا شاہراہِ عمل، ایک نصب العین ہے اور دوسرا مسلک، اور دونوں لازم و ملزوم ہیں! اگر ایک ناقص ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے میں بھی کچھ کمی ہے۔

مولینا نے فرمایا کہ "ایمان باللہ" اور "جہاد فی سبیل اللہ" ان معنوں میں ایک ایسی کسوٹی ہے جس پر ہر فرد، ہر جماعت، ہر قوم، ہر نظام اور قانون پرکھا جا سکتا ہے۔ اس میں کسی کی رعایت کی گنجائش ممکن نہیں۔ ایک زمانہ میں مسلمان ان دو اوصاف کے حامل تھے، اسی لئے قرآن نے انہیں "امتہ وسطاً" خطاب دیا، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "وکذالک جعلنکم امۃً وسطاً لتکونوا شہداء علی الناس" مسلمانوں کا یہ امتیاز محض اسی بنا پر تھا کہ وہ ایمان باللہ اور جہاد فی سبیل اللہ کو صحیح معنوں میں مانتے تھے اور ان پر عمل کرتے تھے۔ ان معنوں میں ہی "ایمان باللہ" اور "جہاد فی سبیل اللہ" دو عالمگیر اور ہمہ گیر اصول حیات ہیں۔ اور قرآن کی عالمگیریت اور ہمہ گیریت کا مطلب بھی یہی ہے کہ وہ ان دونوں اصول حیات کو نہایت واضح اور کھلے پیرایہ میں بار بار پیش کرتا ہے اور یہ بھی بتاتا ہے کہ تمام آسمانی کتابیں اور زندگی کے صالح فلسفے، انہی دونوں اصولوں کی شرح ہیں۔ قرآن ان سب کتابوں کو ختم نہیں کرتا بلکہ ان کا مصدق ہے اور ان سب کا جامع۔

جہاد۔ اِنقلاب

ہم پہلے لکھ آئے ہیں کہ مولینا فرمایا کرتے ہیں کہ ظلم اور استبداد کے خلاف نفرت کا جذبہ مجھ میں بچپن سے موجود تھا میں مسلمان ہوا تو شاہ ولی اللہ کی حکیمانہ تعلیمات نے میرے اس جذبہ کو ایک ایجابی رنگ دے دیا اور اس میں وسعت اور گہرائی پیدا کی۔ ان بزرگوں کے فیض سے ہی مجھ پر یہ حقیقت روشن ہوئی کہ قرآن کا مقصد عالمگیر انقلاب برپا کرنا تھا اور آج بھی قرآن کے ماننے والوں کا فرض ہے کہ وہ اپنا نصب العین عالمگیر انقلاب کو بنائیں، میں اپنے ان عالی مرتبت مرشدوں کا بے حد احسانمند ہوں کہ انہوں نے میرے جذبۂ نفرت کو جو ابتدا میں محض ایک سلبی حیثیت رکھتا تھا ایک عالمگیر اور ہمہ گیر ایجابی نظریہ زندگی بنا دیا چنانچہ قرآن کا یہی عالمگیر اور ہمہ گیر نظریہ میرا اب نصب العین ہے اور اس کو عملی جامہ پہنانے کیلئے جد و جہد کرنا میرا مسلک۔ ایک عقیدہ ہے اور دوسرا عمل عقیدہ اور نصب العین کی تشریح پہلے ہو چکی ہے۔ عمل کے متعلق مولینا کا نقطۂ نظر ملاحظہ ہو۔

مولینا کہتے ہیں کہ ایک دفعہ میرے استاد حضرت شیخ الہند نے جہاد کے فضائل

میں رسول اللہ صلعم کی ایک حدیث بیان فرمائی۔ سنتے ہی میرے بدن میں ایک لرزہ سا پیدا ہو گیا۔ میں نے نگاہ جو اٹھائی تو کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت کی آنکھوں میں آنسو جھلک رہے ہیں۔ آپ نے فوراً اپنے آپ پر قابو پا لیا اور سلسلہ کلام شروع کر دیا۔ مولینا کا بیان ہے کہ ایک اور مرتبہ حضرت شیخ الہند نے مجھ سے ارشاد فرمایا کہ اگر ساری دُنیا بھی تمہاری مخالف ہو جائے لیکن تم اپنے ارادے میں ثابت قدم رہو تو تم ہی کامیاب ہو گے۔ مولینا کا کہنا ہے کہ یہ اعتماد نفس ہے اور انقلاب کے لئے یہی اعتماد نفس پہلی شرط ہے۔ موصوف فرماتے ہیں کہ بزرگوں کی صحبت میں سالہا سال تک میری اسی طرح تربیت ہوئی۔ آپ کے خیال میں انقلابی کو اپنے اوپر بڑا اعتماد ہوتا ہے، وہ نہ دوسروں کے خدا کو مانتا ہے نہ ان کے اخلاق کے معیاروں کو۔ وہ سماج کا انکار کرتا ہے، حکومت کا انکار کرتا ہے۔ ماں باپ کے کہنے کو نہیں مانتا۔ دوستوں اور عزیزوں کا انکار کرتا ہے لیکن اگر مانتا ہے تو صرف اس بات کو جسے وہ خود حق سمجھتا ہے! اور وہ اس حق کو جس پر اُسے یقین ہوتا ہے اٹل اور قطعی جانتا ہے۔ یہ عزم اور یہ ارادہ زندگی میں بڑی چیز ہے اور در اصل ہمارا اعتماد علی اللہ اسی اعتماد علی النفس کا حاصل ہے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ روس جانے سے پہلے گو میں اس حقیقت کا شعور رکھتا تھا لیکن اس کو کبھی زبان پر نہ لاتا تھا پر اب میں اسے برملا کہتا ہوں آپ نے ایک دفعہ کہا کہ میرے نزدیک ایک انقلابی ہزار غیر انقلابیوں پر بھاری ہوتا ہے اور قرآن کی یہ آیت "حُمُر مستنفرة فرت من قسورة" یعنی بدکنے والے گدھے ہیں جو شیر سے بھاگ نکلے ہیں، اس مفہوم کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

مولینا کے اس خیال سے کسی کو غلط فہمی نہ ہو، درحقیقت خودی کی تکمیل سے ہی انسان کا دل خدا کا شعور حاصل کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے اس شعر میں اسی

مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

منکرِ حق نزدِ مُلّا کافر است   منکرِ خود نزدِ من کافر تر است

مولینا کے نزدیک انقلاب کا جذبہ ہی فرد کی خودی کو بیدار کرتا ہے اور جب انسان کی خودی بیدار ہوجائے تو وہ بلاخوف وخطر زندگی کی کشمکشوں کا مردانہ وار مقابلہ کرتا ہے۔ وہ فرسودہ اور بیکار دستوروں کو توڑ پھوڑ دیتا ہے! ور زندگی کی نئی طرح ڈالتا ہے یعنی عمل کا مظہر اتم ذوق انقلاب ہے اور یہی "ذوق انقلاب" فکر اور عمل میں تعمیر و تخلیق کا باعث بنتا ہے۔ اسی ذوق انقلاب نے روسی اشتراکیوں میں اتنی ہمت اور جرأت پیدا کر دی تھی کہ انھوں نے زار کی زبردست حکومت کے پرخچے اڑا دیئے! ور روس میں ایسا نظام قائم کیا جس کی ساری دُنیا مخالف تھی! ور بڑی بڑی سلطنتیں اس کو تباہ کرنے کے درپے تھیں لیکن انقلاب کا ولولہ رکھنے والوں نے کسی کی پرواہ نہ کی اور اپنے عزم و یقین پر برابر ثابت قدم رہے۔ "یہ کار خداوندان" کرنا انقلابی کا کام ہوتا ہے۔

مولینا کے نزدیک انقلاب ہی کائنات کا پیغام ہے اور زندگی میں نمو، حرکت اور ارتقاء اسی جذبۂ انقلاب کے رہین منت ہیں جس طرح مولینا کی خود اپنی زندگی ایک نصب العین کے لئے انتھک اور مسلسل جدوجہد میں گزری ہے اور اس راہ میں انھوں نے کہیں قیام اور قرار گوارا نہیں کیا۔ اسی طرح وہ کائنات کے متعلق بھی یقین رکھتے ہیں کہ اس میں پیہم کشمکش جاری ہے! ور ازل سے ابد تک "چراغ مصطفوی" "سے شرار بولہبی" برابر دست و گریباں رہیگا۔ زندگی میں ہر ہر لمحہ انقلاب کا عمل ہوتا رہتا ہے۔ فرد کا لحظہ بہ لحظہ خوب سے خوب تر کی تلاش کرنا اسی انقلاب کا فیضان ہے۔ جماعتیں ولولۂ انقلاب کھو بیٹھیں تو زندگی سے محروم ہوجاتی ہیں اور اگر ان میں کشمکش انقلاب رہے تو زندہ اور

پائندہ رہتی ہیں۔

مولینا کسی ایسی زندگی کا تصور ہی نہیں کر سکتے جس میں انقلاب کا جذبہ سرد پڑ گیا ہو، اگر کسی فردِ جماعت یا قوم کو یہ مرض لاحق ہو جائے، تو مولینا کے نزدیک ان کو زندوں میں شمار نہیں کرنا چاہیئے۔ بے عزتی کی زندگی موت سے بدتر ہوتی ہے۔ آنحضرت صلعم کی ایک حدیث ہے کہ جس قوم نے جہاد کو چھوڑ دیا۔ وہ ذلیل و برباد ہوگئی، دوسرے لفظوں میں کسی قوم کا باعزت اور با اقبال ہونا صرف اسی بناء پر ہوتا ہے کہ اس قوم میں جہاد کی روح سرگرم عمل ہے۔

ایک دفعہ روس کے اشتراکی لیڈر لینن سے کسی کامریڈ نے پوچھا تھا کہ کیا ایک زمانہ ایسا نہیں آئیگا جب کہ ہمارا انقلاب پورے طور پر کامیاب ہو چکا ہوگا اور ہمارے لئے کچھ اور کرنے کو باقی نہ رہے گا۔ لینن نے یہ سن کر کہا کسی انقلابی کا یہ سوچنا کہ ایک زمانہ ایسا بھی آسکتا ہے جب کہ انقلاب کی کوئی ضرورت نہ رہے گی، اس بات کی دلیل ہے کہ وہ شخص پورا انقلابی نہیں۔ مولینا پیہم جد وجہد، جہاد اور انقلاب کو اس طرح مانتے ہیں۔ اور خود ان کی ساری زندگی اس پر عمل کرتے گزری ہے۔

جہاد اور انقلاب کے ضمن میں یہاں ایک بات اور واضح ہو جانی چاہیئے۔ جہاد کو عام طور پر تیغ آزمائی اور کشور کشائی ہی سمجھا جاتا ہے اور انقلاب کے معنی ہم توڑنا پھوڑنا، قتل و غارت، اور تخریب ہی کے لیتے ہیں۔ لیکن نہ جہاد صرف تیغ آزمائی ہے۔ اور نہ انقلاب محض تخریب کا دوسرا نام ہے، حدیث و قرآن میں جہاد بڑے وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ جہاد بالسیف کا وجود ہی نہیں۔ جہاد تلوار سے بھی ہوتا ہے قلم سے بھی، زبان سے بھی، دل سے بھی اور

اکثر تو خود اپنے نفس سے ہی جہاد کرنا پڑتا ہے۔ اسی طرح انقلاب محض تخریب نہیں۔ منفی خیالات پیش کرنا انقلابی کا کام نہیں ہوتا۔ انقلاب فرسودہ نظام حیات کی جگہ ایک نیا بہتر اور جاندار نظام پیش کرتا ہے۔ ہم نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہے کہ انقلاب ماضی کی ہر چیز کو مٹا دینے کا نام ہے۔ اس لئے انقلاب اچھا نہیں، اس سے تجدد بہتر ہے۔ یہ انقلاب کی اصلی حقیقت کو نہ سمجھنے کی دلیل ہے۔ انقلاب اصولاً صرف ان چیزوں کو مٹاتا ہے جو مٹانے کے قابل ہوتی ہیں۔ وہ ماضی کا انکار نہیں کرتا بلکہ وہ انسانی تاریخ کے سارے "باقیات صالحات" کو برقرار رکھتا ہے جن کا باقی رکھنا ضروری ہوتا ہے اور نئے نظام کی بنیاد میں ان سے پورا کام لیتا ہے۔ زندگی کے دھارے کو اگر بہتا رہنے دیا جائے تو وہ برابر آگے بڑھتا چلا جاتا ہے لیکن جب کسی وجہ سے اس کا راستہ رک جائے اور پانی چڑھتا چلا جائے تو پھر یکایک رگی بند ٹوٹتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ سیلاب آ گیا۔ تجدد یا ارتقاء کے ذریعہ سے جو منزل برسوں میں طے ہوتی ہے۔ انقلاب کرنے والے اپنے آپ کو دوسروں سے بہت پیچھے پا کر بیک خروش ان تک پہنچنا چاہتے ہیں، یا ان سے بڑھ جانا چاہتے ہیں۔ بیشک روس کا انقلاب مادی اور صنعتی انقلاب ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ انقلاب ہمیشہ مادی اور صنعتی ہی ہو، بلکہ اب تو اس کا زیادہ امکان ہے کہ آئندہ انقلاب انسان کی نفسی اور ذہنی زندگی میں ہو۔

پروفیسر سی۔ ای۔ ایم۔ جوڈ یورپ کے بعض محقق اہل قلم کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"انسانیت کی ارتقاء کی اگلی منزل طبعی نہیں بلکہ نفسی اور ذہنی ہو گی۔ پہلے پہل انسان ارتقاء کی منزلیں طے کر کے حیوانیت سے انسانیت کے

مقام میں آیا۔ پھر اس نے صنعت و حرفت کی مدد سے اپنے آپ کو آلات و اسباب سے آراستہ کیا، ہمارے اس دور میں انسان نے صنعت و حرفت میں پورا کمال حاصل کر لیا ہے۔ اب اسکے لئے ضروری ہو گیا ہے کہ وہ اس منزل سے آگے بڑھے اور جس طبعی ارتقا نے اُسے مجبور کر دیا تھا کہ وہ حیوان سے ترقی کر کے انسان کے درجے میں قدم رکھے۔ پھر اس کی جبلی ضرورتوں نے اس سے اوزار اور آلات بنائے اور وہ مشین اور اسٹیم کا خالق بنا۔ اسی طرح آج وہ مجبور ہے کہ اپنا قدم آگے بڑھائے۔ اور اس کا یہ قدم مادی نہیں بلکہ نفسی اور ذہنی ترقی کی طرف ہوگا"

مولانا فرماتے ہیں کہ یورپ کا یہ مادی انقلاب آگے چل کر لامحالہ انسانوں کی نفسی اور ذہنی ترقی کا محرک ہوگا اور یورپ کے وہ طبقے جو ابتک صرف مادہ ہی کو مقصدِ حیات اور حاصلِ حیات سمجھتے ہیں زندگی کو ماورائے مادہ بھی ماننے پر مجبور ہو جائیں گے۔ بیشک مولانا موجودہ مادی انقلاب کی برکات کا دل و جان سے اعتراف کرتے ہیں اور ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم یورپ کی اس دو ڈھائی سو سال کی جد و جہد اور سائنس نے دنیائی اسباب کی تسخیر میں جو معجزات دکھائے ہیں، ان کا انکار کریں تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ ہم ترقی کی اس منزل سے بہت پیچھے چلے جائیں گے اور ہمیں اس مقام پر آنے کے لئے صدیاں درکار ہوں گی، خود مولانا کے اپنے الفاظ میں

"میں چاہتا ہوں کہ یورپ کی اس مادی ترقی کو تسلیم کر لیا جائے یعنی علم اور سائنس کی ترقیوں کو ہم زندگی کے اساس کی حیثیت دیں، لیکن یہ نہ سمجھیں کہ سائنس نے ساری زندگی کا احاطہ کر لیا ہے۔ بیشک سائنس نے مادی

دُنیا میں جو انکشافات کئے ہیں وہ سب صحیح ہیں۔ لیکن زندگی صرف مادہ تک ختم نہیں ہو جاتی۔ بلکہ یہ مادہ کسی اور وجود کا پرتو ہے اور اس وجود کا مرکز ایک اور ذات ہی جو خود زندگی ہے اور زندگی کا سہارا اور باعث بھی۔ وہی ذات "الحی القیوم" ہے۔ میں مادیین کے تصور کائنات کو سرے سے غلط نہیں مانتا لیکن اُسے ناقص ضرور سمجھتا ہوں۔ مادی فکر کا منکر نہیں ہوں۔ لیکن یہ جانتا ہوں کہ مادیت حقیقت کا صرف ایک رُخ ہے اور یہ رُخ بیشک حقیقت کے ایک پہلو کا صحیح ترجمان ہے۔ لیکن حقیقت کا ایک اور پہلو بھی ہے جو مادہ سے ماورا اور بالاتر ہے۔ اس کو شرعی زبان میں "آخرت" کہا گیا ہے، زندگی کا مادی تصورِ حیات اس لحاظ سے ناقص ہی کہ وہ زندگی کے صرف ایک پہلو کی رونمائی کرتا ہے لیکن زندگی کا صحیح اور مکمل تصور "اتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ" ہے، اور یہی تصور ہے جو زندگی کی ساری مادی اور ماورائے مادی کائنات پر حاوی ہو سکتا ہی"۔

چنانچہ مولٰینا ہندوستان میں یورپ کی قسم کا مادی انقلاب چاہتے ہیں، لیکن اس سے ان کا مقصود علم اور سائنس کی تمام برکات کو جن سے آجکل یورپ مستفید ہو رہا ہے اپنے ملک میں رائج کرنا ہے۔ لیکن انکی نظر صرف اس مادی انقلاب تک محدود نہیں۔ ان کے پیش نظر تو ہر فرد انسانی کا تعلق کائنات کی رُوحِ کل سے جوڑنا ہی! اور اسی کو وہ اسلام سمجھتے ہیں لیکن ان کے نزدیک جب تک مادی دُنیا پر انسانی قابو نہ پائے اور علم و سائنس کی برکتیں ہر شخص کے لئے عام نہ ہو جائیں، انسانیت بحیثیت مجموعی اسلام کے قریب نہیں آسکتی، اسلام کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔ خدا کی حکومت کے معنی یہ ہیں

کہ اس کی نعمتیں اس کے سارے بندوں کے لئے عام ہو جائیں، اسی بنا پر مولینا اپنی اسلام کو یورپ کے مادی تصور کا مخالف نہیں بلکہ اس کا تتمہ اور تکمیل کرنیوالا جانتے ہیں اور اُن کا خیال ہے کہ جب تک ہم یورپ کے مادی انقلاب کو اپنا نہ لیں گے، اسلام کا عالمگیر انقلاب شرمندۂ معنی نہ ہو سکے گا۔

ممکن ہے مولینا کے اس مادی تصور سے ارباب مذہب بدکیں، اور انکے ماورائے مادی تصوّر پر نام نہاد "یورپ زدہ" خفا ہوں، لیکن یہ یاد رہے کہ جو ارباب مذہب زندگی کے مادی رُخ کا انکار کرتے ہیں، اُن کا مذہب بس "دیوانے کا خواب" ہے! ور عمل سے اُنھیں کوئی تعلق نہیں ہے، اور جو نام نہاد "یورپ زدہ" ماورائے مادی زندگی کو نہیں مانتے۔ انکی خدمت میں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ وہ صرف یورپ کی سطحیت کا شکار ہو گئے ہیں۔ کاش وہ جانتے کہ یورپی فکر کا ضمیر اس اعلیٰ تصور سے کبھی خالی نہیں رہا۔ بیشک ایک عرصہ سے وہاں مادی تصور کا چرچا ذرا زیادہ ہے لیکن یورپ میں ارباب فکر کی ایک جماعت ہمیشہ ایسی ہی ہے جن کی نظریں اس جہان آب و گل تک محدود نہیں ہیں! ور اب تو یورپی اذہان خاص طور پر اس فکر کی طرف زیادہ مائل ہو رہے ہیں۔ علم و مذہب، مادیت اور روحانیت اور بقول شخصے مغرب اور مشرق کا تضاد اہلِ علم کے نزدیک اب ایک خام خیالی سے زیادہ نہیں۔ یورپ کی اس دور کی مادیت تو در اصل ردِ عمل تھی قرونِ وسطیٰ کی عیسائیت کی، جو ترک دنیا اور اوہام و توہمات کی تعلیم دیتی تھی۔ یورپ کی یہ بغاوت مذہب کے خلاف نہ تھی بلکہ ان توہمات کے خلاف تھی جن سے برد آزما ہوئے بغیر انسانیت کا ترقی کرنا ناممکن ہو گیا تھا۔

برطانیہ کی انجمنِ فلاسفہ کے صدر وسکونٹ سموئیل نے Belief and Action

کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے اس میں مذہب کا ذکر کرتے ہوئے صاحب موصوف فرماتے ہیں۔

"مذہب[1] زمانہ ماضی میں اپنی پاک زندگیاں بسر کرنے والے پیغمبروں، ولیوں اور شہداسے ہمارا ربط قائم رکھتا ہے۔ ان بزرگ لوگوں سے ہماری ملاقات کراتا ہے جنہوں نے روحانی امور کی تکمیل کیلئے اپنی جانیں تک قربان کر دی تھیں۔ اس طرح مذہب ہمیں ہزار ہا سال کی روایات سے جو اثرات مترتب ہو سکتے ہیں اس کے ماتحت لے آتا ہے، ہمارے حاضر کو شاندار ماضی سے اور مستقبل کو ہمارے حاضر سے جوڑ کر مذہب انسانیت کی تاریخ میں ایک ربط پیدا کر دیتا ہے۔"

زندگی عمل کا نام ہے اور عمل نصب العین کے بغیر ممکن نہیں۔ اور صالح عمل وہ ہے جس کا نصب العین اعلیٰ اور بلند ہو۔ مذہب کا کام اسی نصب العین کا تعین اور انسانوں کے دلوں میں اس کو رچانا اور اس سے محبت پیدا کرنا ہے۔ "یقین و عمل" کا مصنف لکھتا ہے۔

"فلسفہ کی فنی اصطلاحات انسانی جذبات کو چھیڑنے میں بالکل ناکام ہیں، ان کی آواز ہماری روح کی دنیا تک نہیں پہنچتی، اور نہ کوئی گونج پیدا ہوتی ہے۔"

مذہب فلسفہ کی اسی کمزوری کی تلافی کرتا ہے۔ بے شک اب تک مذہب کی روح پر اوہام اور تعصبات کا زنگ چڑھا رہا۔ لیکن سائنس اور علم کی کٹھالی میں پڑکر مذہب بہت حد تک نکھر چکا ہے۔

مذہب کے مستقبل کے متعلق وسکونٹ سموئیل کی رائے سننے کے قابل ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

---

[1] یہ اقتباسات اس کتاب کے ترجمہ "یقین و عمل" از عبدالقدوس ہاشمی سے لئے گئے ہیں۔

"تاریخ شاہد ہے کہ تمام مذاہب میں ضروریات زمانہ کے مطابق ترمیمیں ہوتی رہی ہیں۔ اگرچہ یہ ترمیمیں اصول میں نہ ہوں، مگر فروع اور اعمال میں یہ ترمیمیں ہوتی ہیں، اور ہوتی رہیں گی، اور سچ تو یہ ہے کہ دُنیا کے مختلف مذاہب میں آج بھی ایسی ترمیمیں جاری ہیں۔

ان ترمیموں کے بعد یہ موقع نہیں رہے گا کہ محض اوہام کی بنا پر اخلاق انسانی کی ترقی رُک جائے، یا دین کے نام سے پیشہ ور مذہبی جماعتیں برسرِ اقتدار نظر آئیں، اور معاشرتی ترقی میں حارج ہوں۔ مذہب اس وقت انسان کیلئے افیون نہیں، بلکہ ایک مقوی دوا ہوگا۔ اس وقت مذہب کو ایک تاریخی چیز نہیں بلکہ ایک حقیقت سمجھا جائے گا۔ تقدیر پر تکیہ کرکے بیٹھ رہنے والے ختم ہوجائیں گے۔ بنی نوع انسان کو عظمت و سربلندی حاصل ہوگی، اس وقت انسان دُنیا میں اس قدرت کے نظام العمل کو دیکھنے والا ہی نہ ہوگا بلکہ قدرت کا نظام العمل خود اُسی کے ہاتھوں سے تکمیل پائے گا۔ مذہب آج کی طرح روزانہ کی زندگی سے غیر متعلق چیز نہ ہوگا بلکہ ہر انسانی گھر اور حکومت میں بھی پھر سے واپس آجائے گا۔"

مذہب کا انکار جسے اب تک ہمارے ہاں، روشن خیالی کی دلیل سمجھا جاتا ہے اور ہر شخص "صاحب نظر" بننے کے لئے بزعم خویش مذہب کی تردید ضروری جانتا ہے، یورپ کے اعلیٰ حلقوں میں اُسے اب کور بینی سی تعبیر کیا جا رہا ہے۔ یورپ میں مذہب کی ضرورت کا آج کل اہل فکر کو احساس ہو رہا ہے! اور وہ سمجھتے ہیں کہ اگر انسانیت کو بچنا ہے تو اس کی یہی صورت ہے کہ وہ اپنے لئے کوئی مذہب تلاش کرے! اور ظاہر ہے یہ مذہب وسیع ترین

مفہوم انسانیت کا ہی حامل ہو سکتا ہے۔ اس پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر جوڈ لکھتے ہیں۔

" اس زمانہ میں مشین نے انسان کو بے پناہ قوت دے دی ہے اور اس قوت سے وہ تعمیر اور تخریب کے بیحد و حساب کام کر سکتا ہے۔ وہ چاہے تو سمندروں کو پھاڑ دے۔ پہاڑوں کو ریزہ ریزہ کر دے۔ آسمان اس کے سامنے گرد ہے اور کائنات سرنگوں۔ لیکن انسان اتنی قوت پا کر بھی سکھی نہیں ہوا بلکہ وہ اور دکھی ہے۔ آج مشین کی طاقت انسانوں کو مطمئن کرنے کے کام نہیں آ رہی۔ بلکہ اس سے الٹا ان کو تباہ و برباد کیا جا رہا ہے۔ اس دنیا میں ہٹلر کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ انسان نے ہزاروں برس کی کوششوں کے بعد جو طاقت حاصل کی ہے وہ طاقت اب اس کے بس میں نہیں رہی۔ بلکہ وہ طاقت آج حاکم ہے اور انسان محکوم، اور یہ طاقت اب بے عنان ہو کر انسان کو ہلاک کرنے کے درپے ہے۔ اگر اس طاقت کو قابو میں رکھنے کی کوئی سبیل نہ کی گئی تو انسانیت کا انجام اچھا نظر نہیں آتا۔

" انسان کی ہزار ہا سال کی جدوجہد کا یہ انجام کیوں ہوا؟ اور آج وہ کیوں مشین کے ہاتھوں اس طرح بے بس نظر آتا ہے؟ دراصل بات یہ ہے کہ ہم نے طاقت تو بہم کر لی اور آگ پانی ہوا اور دھاتوں کو اپنے کام میں لانے کے وسیلے تو ڈھونڈ لئے۔ لیکن اس طاقت کو صحیح طور پر استعمال کرنے کی عقل ہم نے حاصل نہ کی اور اسی کا نتیجہ ہے کہ آج انسان اس مصیبت میں گرفتار ہے۔ ضرورت ہے کہ طاقت کو صحیح راہ پر چلانے کی عقل بہم کی جائے۔ اور اگر طاقت اور عقل میں صحیح توازن ہو جائے تو آج ہماری مصیبتیں دُور ہو سکتی ہیں اور انسانیت آنے والی تباہی سے بچ سکتی ہے۔

" بیشک انسان قدرت کو سخر کرنے میں اپنے آباؤ اجداد سے بہت آگے بڑھ

گیا ہے، لیکن جہاں تک اس کے اپنے رہنے سہنے اور دوسروں سے مل کر زندگی گزارنے یعنی اخلاقیات اور سیاسیات کا تعلق ہے وہ اب تک وہیں ہے، جہاں ہزاروں برس پہلے یونان کے قدیم باشندے تھے۔ ہم نے گو مادی ترقی تو بہت کر لی ہے لیکن روحانی اور اخلاقی لحاظ سے ہم ذرا بھی آگے نہیں بڑھے اور آج رونا بھی صرف اسی بات کا ہے اور ساری ضرورت بھی یہی ہے۔ کہ ہم اپنی مادی طاقت کے مطابق اپنے اندر روحانی اور اخلاقی عقل پیدا کریں۔ تاکہ اس طاقت کا صحیح مصرف ہو سکے ورنہ یہ طاقت جان کا وبال ثابت ہوگی۔

"اب سوال یہ ہے کہ یہ عقل ہم کیسے سیکھیں اور موجودہ اخلاقی اور روحانی مُردنی کو زندگی سے کیسے بدلیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کہیں سے کچھ زیادہ امید نظر نہیں آتی۔ اور آثار بھی کچھ ایسے ہیں کہ نا اُمید ہو کر کہنا پڑتا ہے کہ مشینی طاقت کو قابو میں رکھنا اور نئی اخلاقی قدروں کو پیدا کرنا اس دور میں مشکل ہو گیا ہے۔ نوجوان روائتی مذہب سے بالکل برگشتہ خاطر ہو چکے ہیں۔ کوئی اخلاقی ضابطہ انھیں پسند نہیں آتا۔ اعلیٰ نصب العین سے وہ بیزار ہو چکے ہیں اور زندگی کی شب و روز کی مسرتوں ہی میں راحت پاتے ہیں۔ کسی وعدۂ فردا کا انتظار انکو گراں ہے! و عشرت امروز ہی اب ان کا عقیدہ بن گیا ہے۔

"آج کھاؤ۔ پی لو، کل کو تمھیں مرنا ہے۔ یہ ہے اصول آج کے نوجوانوں کا اور شاید یہ وہی دور ہو جو "سپنگلر" کے الفاظ میں کسی کلچر کی آخری موت کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ کیا ہم یہ سمجھ لیں کہ موجودہ تمدن فنا کے ہاتھ سے نہیں بچ سکتا اور یورپ پر اب دم نزع طاری ہے اور جو کچھ روما کے ساتھ ہوا۔ اب بعینہٖ یہی حشر یورپ کا ہوگا۔

"مغربی فلسفی پسکال نے کہا ہے کہ انسانی ذہن اپنی فطرت سے مجبور ہے۔ کہ وہ کبھی نہ

کسی چیز پر ایمان رکھے، اور اسی طرح انسان کا ارادہ بھی کسی نہ کسی سے محبت کرنے پر مجبور ہے۔ اور جب ایمان اور محبت کیلئے اس کو کام کی چیزیں نہیں ملتیں۔ تو وہ بے کار اور خراب مقصد وں پر ریجھ جاتا ہے۔ خلا قدرت کے کارخانے میں محال ہے اور یہ محض مادی دنیا میں نہیں بلکہ روحانی اور اخلاقی دنیا میں خلا نا ممکن ہے۔ انسان جب خدا پر ایمان چھوڑ دے، تو شیطان کی پرستش کرنے لگتا ہے اور اچھے نصب العینوں سے دستکش ہو جائے تو برے راستے اس کو خوش آتے ہیں۔ یورپ کو اگر اس دلدل سے نکلنا ہے تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہے! اور وہ یہ کہ بے یقینی کی جگہ یقین اور ایمان لے لے۔ بے راہ روی ختم ہو اور یورپ والے نئی قدروں پر ایمان اور نئے اخلاقی ضابطوں سے محبت پیدا کریں۔ وہ زندگی جس میں نہ ایمان کی گرمی ہو اور نہ اخلاقی ضابطہ کی کشش، وہ زندگی موت سے بدتر ہوتی ہے۔ ایچ جی، ویلز کی رائے میں اس دور کی سب سے بڑی لعنت یہ ہے کہ طاقت اور قوت ہے لیکن اس کا کوئی مصرف موجود نہیں۔ دماغ ہے لیکن اس سے کام لینے کا کوئی ذریعہ نہیں۔ ایسا کوئی نصب العین نہیں جو نوجوانوں کی امنگوں، جذبوں اور حوصلوں کو بروئے کار لائے۔ ایک طرف اتنی زیادتی اور دوسری طرف اتنی کمی۔ یہ ہمارا سب سے بڑا روگ ہے۔ لیکن ہمارے اندر اس نصب العین کی تلاش کا مادہ فنا نہیں ہوا، اور اسی سے امید ہوتی ہے کہ شاید ہم نئے دور کو پیدا کر سکیں اور اخلاقی اور مذہبی قدروں کے نہ ہونے سے ہماری زندگیوں میں جو خلا ہو گیا ہے وہ بھرا جا سکے۔ اگر یہ نہ ہوا تو ہماری تہذیب آپس میں ٹکرا ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گی۔ اگر ہمیں بچنا ہے تو اپنے لئے کوئی مذہب تلاش کرنا ہوگا۔ جس کو ہم دل سے مانیں اور اس کے اصولوں پر اپنی زندگی ڈھالیں"۔

یورپ کے اہل فکر کے ان اقتباسات سے ہمیں صرف یہ بتانا مقصود تھا کہ ہمارے ہاں کے بزرگانِ دین یہ نہ کہیں کہ مولینا کا یورپی انقلاب کو ماننا انھیں مادیت کے دائرے میں محصور کر دیتا ہے۔ بلکہ اسکے برعکس جیسا کہ آپ نے دیکھا اب تو خود یورپ کا مادی انقلاب مجبور ہو رہا ہے کہ وہ اپنے لئے مادہ سے بالاتر مقاصدِ زندگی تلاش کرے، کیونکہ بقول پروفیسر جوڈ

"زندگی کے جاوداں اور پیہم رواں کے عقیدے ہی سے انسان میں اُمنگیں پیدا ہوتی ہیں۔ اسی سے اس میں عدم کو وجود میں لانے اور مستور کو بے حجاب کرنے کا حوصلہ ہوتا ہے۔ وہ جد و جہد کرتا ہے۔ آگے بڑھتا ہے۔ جو معلوم نہیں اُسے معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن جب زندگی کی وسعتیں سکڑ کر محدود ہو گئیں اور اسی آب و گل کی نپی تُلی دنیا کو حاصلِ حیات سمجھ لیا گیا تو پھر اعلیٰ قدروں پر ایمان کہاں رہا۔"

اس وقت تک یورپ نے مادی دُنیا کی بہت حد تک تسخیر کرلی ہے۔ لیکن ابھی وہ تھکا نہیں۔ اس میں ابھی بڑی توانائی اور ہمت ہے۔ وہ مجبور ہے کہ اپنی توانائی اور ہمت کا کوئی اور مصرف ڈھونڈھے۔ یہ "چار سُو" اس کے لئے تنگ ہو چکے ہیں اور وہ "لامکاں" کی تلاش میں ہے۔ یورپ کی موجودہ کشمکش محض اسی لئے ہے اور تمام خونریزیوں اور جنگوں کا سبب بھی یہی ہے۔ خود یورپ کا علم بھی اب "چار سو" سے "لامکاں" کی وسعتوں کی طرف چل پڑا ہے۔ آئن سٹائن اور برگساں اسی قافلۂ علم کے سالار ہیں اور یورپ والے اب اپنے عمل میں بھی مادیت سے ماورا نصب العین ڈھونڈھ رہے ہیں۔ قرونِ وسطیٰ میں یورپ کی بیداری فرسودہ مذہب کی بیخ کنی سے شروع ہوئی۔ پھر اس نے مستبد بادشاہوں اور جاگیرداروں کو ختم کیا۔ اس کے بعد صنعت و حرفت کا دور دورہ

ہوا۔ اور قومیتوں کا زمانہ آیا۔ اس سے سامراج پیدا ہوا، پھلا اور پھولا۔ اب یہ سامراج بھی پھٹے ہوئے کپڑوں کی طرح اتارا جا رہا ہے۔ اور یورپ کی قومیں مجبور ہو رہی ہیں کہ یا تو اشتراکیت قبول کریں۔ اور یا اپنی جمہوریت کو اشتراکی بنالیں۔ سامراج جس کی بنیاد محض دوسروں کی لوٹ کھسوٹ پر ہے، اس کا اشتراکی خیالات سے شکست کھانا، کیا اس بات کی علامت نہیں کہ یورپ کا عمل بھی اس کے علم کی طرح وسعت پذیر ہو رہا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اشتراکیت مادی زندگی کی تنظیم کا منتہائے کمال ہے لیکن مشہور مصنف جیرالڈ ھیرڈ کے الفاظ میں انسانی ارتقا کا سلسلہ ابھی ختم نہیں ہوا۔ اور چونکہ مادی اور طبعی دنیا میں سلسلۂ ارتقار اپنے نقطۂ کمال کو پہنچ چکا ہے۔ اس لئے اب اس کا دائرۂ عمل نفسی اور ذہنی ہوگا۔ جیرالڈ کے خیال میں ارتقار اس وقت بھی اپنا کام کر رہا ہے، گو ہم اس وقت اُسے محسوس نہیں کرتے۔

لیکن نفسی اور ذہنی ارتقار کے یہ معنی نہیں ہونگے کہ مادی ترقی مردود قرار دی جائے گی، بلکہ انسانیت کی نئی عمارت اسی مادی بنیاد پر بنے گی۔ یہی وجہ ہے کہ مولینا روس کے مادی انقلاب کو صحیح مانتے ہیں۔ لیکن اس انقلاب کی لادینیت کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک روس نے جو مادی انقلاب برپا کیا، بہت ٹھیک کیا! اور بقول علامہ اقبال "کارِ خداوندان" کیا لیکن انقلاب کے اس مادی تصور میں مولینا کے الفاظ میں "سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ انسان کی تمام صلاحیتوں کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ مثال کے طور پر روس میں چند بڑی بڑی شخصیتیں تھیں۔ شروع میں تو چونکہ ٹھوس سیاسی اور معاشی مسائل سے عہدہ برآ ہونا تھا اور ان کا فوری حل ڈھونڈنا ضروری

تھا، ورنہ انقلاب کا وجود خطرہ میں پڑ جاتا۔ اس لئے اس زمانہ میں مزدور اور عقلاء کا طبقہ دوش بدوش لڑتا رہا۔ لیکن جب ادھر سے کچھ اطمینان ہوا، تو عقلاء مادی اغراض کے اثر میں آنے لگے اور ہر شخص اپنی ذاتی مصلحت کی بناء پر کسی خاص گروہ یا جماعت کو نوازنے لگا۔ دراصل بات یہ ہے کہ جب "ماورائے ذات" کوئی نصب العین نہ ہو تو انسانوں کا اغراض پرستی سے بچنا بڑا مشکل ہوتا ہے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ روس میں شروع شروع میں پروپگنڈے کے سلسلے میں بڑے بڑے غبن ہوئے۔ لوگوں نے اشتراکیت کے پروپگنڈے کے لئے روپے لئے۔ اور انھیں دوسرے کاموں میں صرف کر دیا۔ اس پر روس میں بڑا شور ہوا اور بیرونی پروپگنڈے کو ایک حد تک بند کرنا پڑا۔

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ روس میں اب اشتراکیت بھی ایک مادی عقلیت نہیں رہی بلکہ اس کی حقیقت اذعانی یعنی عقیدہ کی سی ہو گئی ہے۔ اسی عقیدہ نے روسیوں میں بے پناہ قوت عمل پیدا کر دی ہے اور وہ اشتراکیت اور اشتراکی روس کے لئے یوں لڑ رہے ہیں، جس طرح کبھی مذہب والے اپنے مذہب کی خاطر لڑتے تھے۔ یعنی روس میں اشتراکیت ایک مذہب بن گئی ہے اور لوگ اس پر یوں ایمان لاتے ہیں جیسے مذہب پر لایا کرتے تھے اور خوشی خوشی اس کے لئے جانیں دے رہے ہیں۔

مولینا نے ایک دفعہ صحیح مذہبیت کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ صحیح مذہبیت انسان کو اپنی ذات کے سوا کسی اور اعلیٰ مقصد کے لئے ایثار کرنا سکھاتی ہے، خالص مذہبی آدمی وہ ہے جو اپنے اعلیٰ تصور کی خاطر اپنی ذاتی خواہشات کو خواہ وہ کسی قسم کی ہوں دبانے کی کوشش کرتا ہے اور اگر اسے اس راہ میں دوسروں کی مخالفت

بھی مول لینی پڑے تو بغیر کسی خوف و ہراس کے خوشی خوشی مخالفت کو قبول کرتا ہے لیکن اگر یہ مذہب انقلابی نہ ہو تو پھر اس کی افادیت محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔ یہ مذہب ناقص ہوتا ہے اور کسی آدمی کے مذہبی ہونے کا پتہ اس کے خلوص اور ثبات سے چلتا ہے۔ مذہبیت کی اس کسوٹی کو غالب نے شاعرانہ رنگ میں یوں بیان کیا ہے۔

وفاداری بشرط استواری اصل ایمان ہے

اسی بنا پر ایک بالغ نظر بزرگ نے ایک دفعہ کہا تھا کہ خدا کو ماننے والے روس میں آجکل سب سے زیادہ ہیں۔ اس سے انکا مقصد یہ تھا کہ ایک اعلیٰ اور بلند نصب العین کے لئے جس خلوص اور استقلال کا ثبوت وہ دے رہے ہیں اس کی مثال آج دنیا کی کسی قوم میں نہیں ملے گی۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ موجودہ یورپی انقلاب آئندہ کے عالمگیر انسانی انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ اور مولینا کے اس ارشاد سے کہ ہمیں اس انقلاب کو اپنا لینا چاہئیے یہ لازم نہیں آتا کہ اُن کی نظر محض مادیت تک محدود رہ گئی بلکہ دیکھا جائے تو خود یورپ والے مادی انقلاب سے آگے بڑھ کر ایک نئے انقلاب کیلئے زمین ہموار کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔ مولینا کا کہنا یہ ہے کہ ہندوستانی مادی زندگی کی اس تنظیم کو بجنسہٖ قبول کر لیں اور عالمگیر آزادی، اخوت اور معاشی مساوات کو اپنی زندگی کا اساس بنائیں۔ لیکن یہ سب کر لینے کے باوجود مولینا کا یقین ہے کہ ہمارے لئے دین سے قطع تعلق کرنا ضروری نہیں ہوگا۔ بلکہ سچ پوچھیئے تو یہی سچے دین کی تمہید ہے۔ اور ساری انسانیت اسی کو قبول کرنے پر ایک نہ ایک دن مجبور ہوگی۔

اب مولینا کے ان خیالات کا برطانیہ کی جمعیت فلاسفہ کے صدر وسکونٹ سموئیل کے اس اقتباس سے موازانہ کیجئے

"اگر عصر حاضر کے بننے والے چاہتے ہیں کہ ان مستقبل کی طرف جو قدم

اُٹھے وہ صحیح بصیرت اور یقین کے ساتھ اُٹھے تو ضروری ہے کہ پہلے وہ اس ذہنی کھوہ سے باہر نکل آئیں جس نے ان کو انتشار دماغی میں مبتلا کر رکھا ہے۔

چاہیئے کہ مذہب ان طبعی حقائق کو قبول کرے جسے موجودہ علوم نے مسلم قرار دیا ہے۔ خواہ مخواہ فرسودہ خیالی کو سائنس سے نہیں ٹکرانا چاہئے، جیسا کہ خود سائنس بھی ایک ایسے عالم کو ہماری آنکھوں کے سامنے منکشف کر رہی ہے جس میں خداوند تعالیٰ کی عظمت موجود ہے اور اسی کا جلال پوری طرح چمک رہا ہے۔۔۔ لیکن ترقی خود بخود نہیں ہوا کرتی بلکہ عادتاً مجبور ہوتی ہے عمل کی"۔

آگے چل کر صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ یہ سب کچھ انسان کے اپنے عمل پر منحصر ہے۔ اس لئے ساری اہمیت عمل کو حاصل ہے لیکن ہر عمل کو نہیں، وہ عمل نہ قابل تعریف ہے اور نہ اُسے کوئی اہمیت حاصل ہے جو نصب العین اور طریقہ عمل متعین کئے بغیر کیا جائے۔

عمل کے لئے نصب العین کا ہونا ضروری ہے۔ عمل وہ اچھا ہے جس کا نصب العین مفاد عمومی کا ضامن اور کفیل ہو اور مفاد عمومی صرف مادی ضرورتوں تک محدود نہیں ہوتا۔ مولٰینا کے نزدیک صحیح مذہب سب مفاد کا نگراں ہوتا ہے، وہ مادی ضرورتوں کا بھی خیال رکھتا ہے اور انسانیت کی ماوراء مادہ حاجتیں بھی پوری کرتا ہے۔ اس خیال کو "یقین و عمل" کے مصنف کے الفاظ میں سُنئے

"نصب العین فلاح نوع انسانی ہے، اور فلاح کا انحصار کسی ایک ہی چیز کے انحصار پر نہیں ہے۔۔۔۔ اس فلاح میں روحانی، دماغی اخلاقی مادی، اجتماعی اور انفرادی سب ہی قسم کے اجزا آجاتے ہیں۔ یہ ہے حقیقی بھلائی جس کی تلاش انسان کا فریضہ ہے، عمل درست ہے یا نادرست

اس کا فیصلہ نتیجہ پر چھوڑ دیئے"۔
مستقبل میں مذہب کی کیا حیثیت ہوگی! ور مذہب پر عمل کرنیکا کیا مطلب ہوگا.
اس کے متعلق ہم نے بڑی تفصیل سے یورپی محققین کے خیالات یہاں درج کردیئے ہیں.
اس سے ہمارا مقصد صرف یہ تھا کہ ہمارے ہاں کے "بزرگانِ دین" اور نئی پود کے "ارباب نظر"
مولینا کے مادی تصور اور ماورائے مادی تصور سے کسی غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوں۔ بزرگانِ دین" کہیں
یہ نہ سمجھ لیں کہ مولینا یورپی انقلاب کو مان کر خدانخواستہ مذہب کو چھوڑ بیٹھے ہیں! ور نوجوان
"ارباب نظر" مولینا کی مذہبیت سے انھیں رجعت پسند نہ سمجھ لیں. مولینا کا مادی انقلاب اُن
کے مذہبی عقیدہ کا ایک حصہ ہے! ور مولینا کے مذہب میں مادی انقلاب کرنا لازمی اور حتمی ہے۔
مذہب اور مادی انقلاب کو باہم متضاد سمجھنے والوں سے صرف اتنا عرض کیا جائیگا کہ
بیشک اِن دونوں میں تضاد ہے لیکن صرف ان کے لئے جو چھوٹے دل اور تنگ نظر رکھتے
ہیں، لیکن گوئٹے کے الفاظ میں "بڑے دلوں کی وسعت بے کنار میں ایسے تضاد کا وجود کہاں"۔
جو شخص ساری کائنات کی کثرت کو ایک وحدت میں سمیٹ لیتا ہے. اور اس کو سارے
مظاہر قدرت ایک ہی مصدر سے ظہور پذیر ہوتے نظر آتے ہیں، اس کے لئے روح و بدن
مذہب و مادیت اور دنیا و آخرت کے اختلافات وہی حیثیت رکھتے ہیں جو مولینا روم
کی مشہور حکایت ہاتھی کے متعلق اندھوں کی مختلف رائیوں کی حیثیت ایک آنکھوں والے
کا پورے ہاتھی کو دیکھ لینے کے مقابل میں ہے. مولینا فرماتے ہیں کہ بزرگوں کے فیض سے
میرے دل پر کائنات کے یہ عقدے اس طرح کھلے ہیں کہ اس ساری مدت میں کبھی بھی میرا
ایمان متزلزل نہیں ہوا۔ اور روس میں انقلاب کو دیکھنے کے بعد اور روسیوں سے بڑھ کر انقلابی
ہونیکے باوجود میں مسلمان رہا، اور بحمد للہ اب بھی مسلمان ہوں. مولینا نے فرمایا کہ یہ سب

کچھ شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا اعجاز ہے۔

مولٰینا کے ان افکار اور یورپی محققین کے اوپر کے اقتباسات میں ناظرین کو بہت کچھ مماثلت نظر آئیگی۔ لیکن شاید یہ سُن کر تعجب ہو کہ مولٰینا یورپ کی کوئی زبان نہیں جانتے۔ اور اشتراکی انقلاب کا جتنا بھی ان کا مطالعہ ہے وہ سارے کا سارا مشاہدہ تک محدود ہے۔ مولٰینا فرماتے ہیں کہ میرے تمام افکار و خیالات کا سرچشمہ شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان کی تصانیف ہیں۔ میں نے جو کچھ سیکھا، ان بزرگوں کی کتابوں سے سیکھا۔ ہمارے "یورپ زدہ" نوجوان شاید اسے تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ ہوں۔ لیکن ان کو معلوم ہونا چاہیئے کہ اکثر ایک صوفی پر زندگی کے وہ حقایق بے نقاب ہو جاتے ہیں جن تک ایک فلسفی، فن کار اور عالم بصد مشکل کئی برسوں میں پہنچ پاتا ہے۔ اس کے ثبوت میں مشہور انگریز مفکر الڈوس ہکسلے کا بیان ملاحظہ ہو۔ وہ اپنی ایک نئی تصنیف میں بتاتا ہے کہ موجودہ تحقیقات نے کائنات کے معمہ کو جس طرح حل کیا ہے ٹھیک وہی حل تصوف نے دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے۔

"صوفی گرد و پیش کی دُنیا سے کامل تجرد اختیار کر لیتا ہے، اور اس طرح وہ ایک فلسفی، فن کار اور عالم سے کہیں بڑھ کر حدود و قیود کی دُنیا سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ تجرد کے اس عالم میں وہ کائنات کی اس روح کو پالیتا ہے جو سارے وجود میں جاری و ساری ہے۔ اور وہی سارے مظاہر فطرت کی اصل حقیقت ہے۔ جب اس روح میں صوفی اپنی ذات کو گم کر دیتا ہے، تو اس میں اخلاقی اور مادی قوتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو عام اصطلاح میں فوق البشری کہلاتی ہیں۔"

مولٰینا شاہ صاحب کی رہنمائی میں کائنات کی اس روح سے اتصال حاصل کر سکے۔

اور انھوں نے قرآن مجید میں اسی روح کو جلوہ افروز پایا۔ اور جہاد، انقلاب اور عمل کا یہ کبھی نہ ختم ہونے والا ولولہ اسی روح کی ایک جھلک کا اثر ہے۔ جس کے دل پر قرآن اس صورت میں نازل ہو۔ اس کو قرار اور سکون اسی میں ملتا ہے کہ وہ ہر لمحہ جہاد کرتا رہے۔ کبھی خارج میں اور کبھی خود اپنے آپ سے، اس کی نماز بھی ایک جہاد ہوتی ہے۔

بہرحال مولٰینا کی ذہنی اور عملی زندگی کا مرکزی نقطۂ انقلاب ہے! ور اسی کے گرد اُن کے افکار کی ساری کائنات گھومتی ہے۔ اُنکے نزدیک عقیدہ یا یقین بھی عمل کی ابتدائی منزل ہے یقین اگر پختگی کی حد کو پہنچ چکا ہے، تو وہ عملی دُنیا میں متشکل ہو کر رہتا ہے۔ عمل کا نہ ہونا یقین کے نقص کی دلیل ہے۔ زندگی کو عمل کی شکل میں دیکھنا مولٰینا کی طبیعت کا فطری رجحان ہے اور قرآن مجید سے آپ کی غیر معمولی شیفتگی اور محبت کا سبب بھی یہی ہے کہ قرآن عمل پر سب سے زیادہ زور دیتا ہے۔ اور روسی انقلابیوں سے ایک گونہ وابستگی کے بھی یہی معنی ہیں کہ اُنھوں نے اپنے جوش کردار سے دُنیا کا رخ بدل دیا۔

زندگی ایک سربستہ راز ہے اور علم و حکمت کی ان ساری ترقیوں کے باوجود یہ راز اب تک بے حجاب نہیں ہو سکا۔ ہر شخص اپنی اپنی طبیعت کے مطابق زندگی کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، کوئی علم کے زور سے اس کی تسخیر کے درپے ہوتا ہے۔ وہ پیہم سوچتا ہے۔ زندگی کی گتھیوں کو سلجھاتا ہے اور ابن رُشد کی طرح حکمت و فلسفہ کی مدد سے اس سے اتصال چاہتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ غور و فکر کرتے کرتے انسان ایک نہ ایک دن اس پردہ کو چاک کر دیگا اور زندگی اسکی آنکھوں کے سامنے بے حجاب ہو جائیگی۔ بعض اس کو خام خیالی سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ عقدہ صرف جذب و محبت ہی حل ہو سکتا ہے۔ سرمستی و محویت اور عشق و وارفتگی ایسی طبیعت والوں کا خاصہ ہے۔ لیکن ایک فریق

اور ہے جس کی رائے میں یہ راز نہ حکمت سے کھل سکتا ہے۔ اور نہ عشق و سرمستی سے، بلکہ اس کو بے نقاب کرنے کا کوئی ذریعہ ہے تو وہ عمل ہے۔ اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ صاحب عمل میں عشق اور عقل سرے سے ہوتے نہیں، یا اس طرح جو عقل اور عشق سے اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کرتے ہیں وہ جذبۂ عمل سے بالکل خالی ہوتے ہیں لیکن ہوتا یہ ہے کہ کسی میں عقل، عشق اور عمل دونوں پر غالب ہوتی ہے اور کہیں عشق، عقل اور عمل پر غالب ہوتا ہے اور کسی میں عمل، عشق اور عقل پر مقدم ہوتا ہے۔ عقل کے غلبہ والا غور و فکر کی طرف زیادہ رجحان رکھتا ہے۔ صاحبِ عشق نغمہ و ساز یا جذب و سرمستی اور خود سپردگی سے معراج کمال کو پہنچتا ہے۔ اور عمل کا حصّہ غالب رکھنے والا مردِ مجاہد ہوتا ہے اور وہ زبانِ حال سے یہ کہتا ہے کہ

راز ہے راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خُدا کی آواز

اس لحاظ سے مولینا عبید اللہ سندھی خالص عملی آدمی ہیں۔ ان کی عقل، ان کا جذب، ان کے جذبات اور فلسفیانہ کاوشیں سب کی سب عمل کے تابع ہیں۔ ان کی طبیعت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ عمل کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ آج۔ جبکہ ان کا سن ستر سے تجاوز کر چکا ہے اور وہ جہاں بھی جاتے ہیں اپنے آپ کو ناسازگار حالات میں گھرا پاتے ہیں۔ لیکن ایک لمحہ کے لئے ان کو یہ گمان نہیں ہوتا کہ ماحول ناسازگار ہے۔ وہ اس کی طرف مطلق دھیان نہیں دیتے اور فوراً کام میں لگ جاتے ہیں، کام، کام۔

یہ اُن کی زندگی کا وظیفہ ہے۔ اور اگر ان کو آرام پہنچانا مقصود ہو تو ان کے لئے کام مہیا کر دیجئے، وہ مطمئن ہو جائیں گے! اور ان کو اس میں آرام ملے گا۔ مولینا کی ساری عقلی اور جذباتی صلاحیتوں کا اظہار بہترین طور پر عمل میں اور صرف عمل میں ہوتا ہے

مولینا کے اس فطری رجحان کی مزید وضاحت ایک اور واقعہ سے ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جوانی میں جب میں دیوبند سے فارغ التحصیل ہو کر سندھ گیا اور اپنے مرشد کی صحبت میں ریاضتیں کرنے لگا تو کچھ عرصہ کے بعد میں نے اپنے اندر غیر معمولی جذب وکیف کے آثار پائے۔ میں چاہتا تو اس باطنی استعداد کو اور بڑھا سکتا تھا لیکن یہ خیال آیا کہ اگر اِدھر پڑ گیا، تو اِس دنیا کا ہی ہو کر رہ جاؤں گا۔ اور دوسرے کام جو پیش نظر ہیں وہ نہیں ہو سکیں گے۔ چنانچہ میں نے ریاضت کم کر دی اور مطالعہ اور تدریس میں زیادہ منہمک ہو گیا۔

مولینا کی زندگی کے ہر مقام پر عمل کا جذبہ شروع ہی سے سب میں مقدم رہا ہے۔ بے شک عمر کے ساتھ ساتھ دائرۂ فکر بڑا ہوتا گیا، اور اس کا اثر لازمی طور پر عمل پر بھی پڑا لیکن فکر یا جذبات نے کبھی عمل کی تیز گامی کا راستہ نہیں رُکا۔ مولینا کی ساری بیتابیاں، بے قراریاں، غصہ، جھلا اُٹھنا۔ بولتے بولتے جوش میں آجانا۔ بڑے زور عزم سے گفتگو کرنا مختصراً آپ کا سارا جلال محض اس لئے ہے کہ موصوف میں عمل کی استعداد اور کردار کا جوش بے پناہ ہے۔ ان کے لئے ایک وسیع دُنیا چاہئے تھی۔ جہاں وہ اپنی عملی قوتوں کو بروئے کار لاتے۔ لیکن تقدیر کی ستم ظریفی دیکھئے اتنا بڑا دل دیا۔ قابلِ رشک صحت دی، اور کام کرنے کا بے حد وحساب جذبہ دیا، اور اس کے ساتھ حوصلہ اور ہمت بھی اتنی ارزاں کی۔ یہ سب کچھ دیا۔ لیکن نہ دیا تو ان صلاحیتوں

کو کام میں لانے کے لئے دنیا نہ دی، جو اتنی وسیع ہوتی کہ اس میں اُن کے جذبۂ عمل کو تسکین مل جاتی۔

صاحب عقل فلسفہ کی گتھیاں سلجھا کر دماغ کو مصروف رکھ سکتا ہے۔ صاحب عشق شعر میں نغمے میں یا سرمستی و محویت میں اپنے جذبہ کی تسکین کر لیتا ہے۔ لیکن صاحبِ عمل کو مواقع نہ ملیں تو اندازہ کیجئے کہ اس کے جوشِ کردار کے سیلاب جو ہر لمحہ رہ رہ کر اس کے اندر اٹھتے ہیں راہ نہ پا کر کتنے چڑھتے ہوں گے۔ اور ان کی طغیانی اور طوفان خیزی کا کیا عالم ہوتا ہوگا۔

اسی بنا پر ایک دفعہ ایک حقیقت بیں بزرگ نے مولینا کی ملاقات کے بعد فرمایا تھا۔

"اگر کسی کو "انقلاب" مجسم دیکھنا ہو تو وہ مولوی صاحب کو دیکھے"۔

انسانیت کے بنیادی اخلاق

انسان کو اس دُنیا پر بستے معلوم نہیں کتنی صدیاں ہو گئیں! در اُسے ارتقا، کی موجود منزل تک پہنچنے میں خبر نہیں کیا کیا کچھ مراحل طے کرنے پڑے۔ اس طول طویل مدت میں انسانوں نے کئی تمدن بنائے، بڑے بڑے فلسفوں کی بنیاد رکھی، علوم وجود میں آئے، اخلاق وعادات کے نت نئے معیار بنے، نبی مبعوث ہوئے، ان کی زبان سے خدا تعالیٰ کے پیغامات اس کے بندوں کو ملے، فلسفیوں اور حکیموں نے نئی نئی باتیں سوچیں۔ الغرض اب تک اتنے تمدنی، اخلاقی، فلسفی اور دینی نظریئے معرضِ وجود میں آچکے ہیں کہ ان کا شمار کرنا مشکل ہے۔ ہر دَور ایک نیا فکر لیکر اٹھا، ہر قوم نے یہ دعویٰ کیا کہ جو تمدن اُن کا ہے، ویسا تمدن نہ کسی کا پہلے تھا اور نہ آئندہ کسی کا ہوگا۔ "انا ولاغیری" کی صدائیں ہر قوم کی تاریخ کے دورِ اقبال میں سُننے میں آتی ہیں۔ بہر حال اس سے انکار نہیں کہ ہر قوم کی انفرادیت اپنی جگہ مسلّم ہے اور ہر فکر نے اپنے اپنے زمانے میں اپنے لئے نئی فضاء بنائی لیکن جس طرح انسان تمام وقتی، مکانی، عارضی اور ظاہری اختلافات کے باوجود اصل میں سب ایک ہیں، خواہ کوئی آج سے دس ہزار سال پہلے کا غیر متمدن انسان ہو

یا اس زمانہ میں وسط افریقہ کے جنگلوں میں بسنے والا حبشی، یا آج کا ترقی یافتہ یورپین، جس طرح ان سب میں انسانیت کا ایک جامع نقطۂ مشترک ہے اور گو لاکھوں برس کے ارتقاء نے ان کو کچھ سے کچھ بنا دیا ہے، لیکن جہاں تک اصل انسانیت کا تعلق ہے وہ اس میں اب بھی ایک دوسرے سے مشابہ ہیں! اور ان میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں آیا، بعینہٖ اسی طرح ان گوناگوں اخلاقی نظریوں، تمدنی اصولوں اور افکار و ادیان میں بھی ایک گونہ وحدت ہے۔ گو ارتقاء نے ان کو عجیب عجیب شکلیں دیں اور انھیں کہاں سے کہاں پہنچا دیا لیکن اس کے باوجود ان تمام میں چند بنیادی باتیں ایسی ہیں جو سب میں مشترک نظر آئیں گی، ظاہر بینوں پر ہمیشہ یہ حقیقت مخفی رہی اور وہ کنوئیں کے مینڈک کی طرح اپنی محدود دُنیا اور اپنے طبقاتی فکر کو سب سے جدا اور الگ سمجھتے رہے اور انہوں نے اپنے ذہن کو باقی ذہن انسانی سے الگ تھلگ کر لیا، اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس طرح پانی بہتے ہوئے دریا سے بے تعلق ہو جائے تو اس میں سڑاند پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح فکری اور ذہنی علیحدگی نے ایسی قوموں کے دماغوں کو مفلوج کر دیا چین کا اعلیٰ تمدن اور بلند فکر اسی ذہنی علیحدگی کا شکار ہوا، برہمن ہند کا جو حشر ہوا وہ دُنیا جانتی ہے۔ البیرونی نے قدیم ہندو فکر کی اس بیماری کو اپنی کتابوں میں بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ جس طرح کائنات کی کثرت انسانی ذہن کو پریشان کر دیتی ہے اور وہ اس کائنات میں اپنا صحیح مقام متعین کرنے کے لئے مجبور ہو جاتا ہے کہ وہ اس کثرت میں وحدت کا پتہ لگائے۔ اسی طرح صاحب نظر حکیم مظاہر انسانی کی ان رنگارنگیوں میں جنھیں ہم تمدن، کلچر اور فکر کا نام دیتے ہیں، مشترک حقائق کی تلاش کرتا ہے۔ تاکہ وہ عالمگیر انسانیت کی کنہہ پا کر اپنے تمدن کی بنیاد ان اصولوں پر رکھے جو ساری انسانیت پر جامع ہوں، تاکہ قوم کا فکر اصل سرچشمۂ حیات سے بے تعلق نہ ہو اور اس کا ذہن ساری انسانیت

اور اس کی تمام فکری جد و جہد کی اچھی متاع کو اپنے اندر لے سکے۔

اسلام نے ایک وقت میں تاریخ انسانی کی یہ خدمت بڑی خوبی سے سرانجام دی تھی۔ قرآن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں کس طرح مختلف قومیں اور ادیان آپس میں گھتم گتھا ہو رہے تھے۔ اور ہر قوم اپنے آپ کو کافی بالذات اور مستغنی عن الغیر سمجھتی تھی۔ عیسائی کہتے ہیں کہ جو عیسائی نہیں وہ انسان ہی نہیں۔ اسی طرح یہودیوں نے اپنے آپ کو سب سے جدا کر لیا تھا۔ ایرانی اپنی جگہ مگن تھے۔ اور ہندوستان والوں نے تو سمندر پار دیکھنا تک ادھرم بنا رکھا تھا۔ اسوقت دنیا کی یہ حالت تھی۔ جیسے چھوٹے چھوٹے گڑھوں میں پانی رک گیا ہو۔ اور ایک گڑھا دوسرے سے جدا ہو۔ اور سب الگ الگ سڑ رہے ہوں عربوں کی نئی قوم ایک سیلاب کی طرح نازل ہوئی اور انھوں نے سب گڑھوں کو ایک کر دیا اور ساری نوع انسانی الگ الگ گڑھوں کی بجائے ایک ذخار سمندر بن گئی۔ سب قوموں کے ذہنی اور فکری دھارے اس میں گرنے لگے اور اس طرح مجموعی طور پر انسانیت کو آگے بڑھنے کا موقع ملا۔

عرب ان پڑھ تھے۔ انہوں نے سب قوموں کے علموں کو سر آنکھوں پر لگایا۔ اُن کا کوئی بندھا ٹکا نظام تمدن نہ تھا۔ انہوں نے سب تمدنوں کو کھنگالا اور "خذ ما صفا ودع ما کدر" پر عمل کرتے ہوئے سب تمدنوں کے اچھے پہلو لے لئے۔ اسی طرح انہوں نے عیسائیت، یہودیت، مجوسیت اور صابئیت سب کو ایک آنکھ سے دیکھا اور سب کو برملا طور پر کہہ دیا کہ انسان خواہ کوئی بھی ہو۔ جو انسانیت کے بنیادی اصولوں کو مان لے وہ اچھا انسان ہے۔ نام، نسل، رنگ، وغیرہ گروہوں کے امتیازات سب باطل ہیں۔ دوسرے معنوں میں عربوں نے انسانیت کو جو ٹکڑوں ٹکڑوں میں بٹ چکی تھی، اس کا شیرازہ پھر

از سر نو باندھ دیا اور الگ الگ اور باہم مخالف اور متخاصم قومیتوں کو ایک صحیح بین الاقوامی نظام دیا۔ بقول مولیٰنا عبیداللہ یہی اسلام کا عالمگیر انقلاب تھا۔

مسلمانوں نے اسلام کے اس عالمگیر انقلاب پر بغداد میں ایک عالمگیر تمدن انسانی کی بنیاد بھی رکھی۔ اِدھر بغداد میں اور اُدھر قرطبہ میں مشرق اور مغرب کی تمام قوموں اور اُنکے افکار اور مذاہب کا اجتماع ہوا۔ ہر نسل کے لوگ آپس میں ملے۔ ایک دوسرے کے خیالات سے واقف ہوئے، ایک زبان کے علوم دوسری زبان میں ترجمہ ہوئے، ہندوستان کی طب و حکمت یونان کے فلسفے، اسکندریہ کے علوم، ایرانیوں کا ادب، یہودیوں اور عیسائیوں کی روایات مذہبی اور عربوں کی زبان اور دین سے انسانی تمدن کی ایک نئی ہئیت کی ترکیب ہوئی جو ماضی کے سارے علوم و فنون اور حکمت و فلسفہ کا نچوڑ تھا۔ اور حال و استقبال کے لئے مشعلِ راہ۔ یہ تھا اسلام کا تاریخی کارنامہ۔ اور انسانیت مسلمانوں کے اس احسان کو کبھی نہیں بھولے گی۔

اسلام کے اس تاریخی کارنامہ کی روح دراصل اس کی عالمگیریت اور جامعیت تھی۔ مسلمانوں نے سب مذہبوں اور تمدن کو اصلاً ایک سمجھا، ان کی مذہبی کتاب نے ساری انسانیت کو مخاطب کیا۔ ان کے مفکروں نے علم و فلسفہ پر بحث کی تو سب قوموں کے ذہنی سرمایہ کو چھان ڈالا۔ اُن کے مؤرّخ تاریخ لکھنے لگے تو انہوں نے حضرت آدم سے شروع کر کے ساری قوموں کی تاریخ کو ایک زنجیر کی کڑیاں بنا کر پیش کیا۔

ہر قوم جو اپنے اپنے زمانہ تاریخ میں فکر و عمل کی دنیا میں بین الاقوامی قیادت کی مالک بنی، اس کا طرۂ امتیاز اس کی یہی عالمگیریت اور جامعیت تھی اور پھر جب اس قوم کے ٹمٹنے کے دن آئے۔ تو ان کی نظریں تنگ ہوگئیں اور ان کے دماغ اور بھی تنگ ہوگئے

اور انسانیت کا بین الاقوامی تصور تو الگ رہا، اُن کے ذہنوں میں اپنی پوری قوم کی سمائی تک مشکل ہو گئی۔ وہ انسانیت سے قومیت پر آ گئے۔ اور قوم سے ان میں فرقے بن گئے اور آخر فرقوں میں بھی آپس میں دال بٹنے لگی۔ اور نفسی نفسی تک نوبت پہنچ گئی۔ یہودیوں کے ساتھ یہی ہوا، عیسائی اسی روگ میں مبتلا ہوئے۔ اور آج مسلمانوں کا بھی یہی حال ہے۔

قومی ذہن کا انسانی تصور سے عاری ہونا زوال کی طرف اس کا پہلا قدم ہے۔ اسلام کے حق میں دوام کا وعدہ محض اسی بنا پر تھا کہ وہ انسانیت عامہ کا تصور پیش کرتا ہے۔ مسلمان دراصل وہ ہے جس کے ذہن میں کل انسانیت کی گنجائش ہے۔ ایک لحاظ سے اللہ پر ایمان لانے کے بھی یہی معنی ہیں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کی حکمت آفریں طبیعت کا یہ خاص کمال ہے کہ اس دور میں انہوں نے اسلام کی اس عالمگیر روح کو بے نقاب کیا اور اس سلسلہ میں تمام مذاہب، ادیان، اور نظامہائے اخلاق میں مشترک مبادی متعین فرمائے اور اس طرح از سرِ نو انہوں نے مسلمانوں کے سامنے وہ تمام ذہنی وسعتیں کھول دیں جو اسلام کے عہدِ اول میں دین کی روح سمجھی جاتی تھیں لیکن بعد میں جب مردہ دلی اور ذہنی پسماندگی کا دور دورہ ہوا تو مسلمان بھی گروہ بندی کا شکار ہو گئے اور وہ بین الاقوامی قیادت کی عزت سے محروم کر دیئے گئے۔

شاہ صاحب نے جس طرح ائمہ فقہ کے چار مذاہب میں مطابقت پیدا کی، اور پھر حدیث و فقہ میں غلط بینی سے بعض لوگوں کو جو تضاد نظر آتا تھا، اس کو سلجھایا، اور اس کے بعد یہ بھی بتایا کہ حدیث اور قرآن میں کوئی معارضت نہیں، بلکہ حدیث دراصل قرآن سے ہی مستنبط ہے۔ نیز شریعت و طریقت میں جو نزاع چلا آتا تھا اور اہل شریعت طریقت والوں

سے بیزار تھے۔ اور اہل طریقت شریعت والوں پر خفا۔ شاہ صاحب نے طریقت کے افکار کو شریعت پر منطبق کیا۔ اور بتایا کہ علم اور معرفت کی رقابت محض غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اسلامی افکار و مذاہب کے دائرہ سے شاہ صاحب کی نظر اور بلند ہوئی اور آپ کی بصیرت افروز نگاہ پر یہ حقیقت واشگاف ہوئی کہ حق شناس جہاں بھی ہوئے اور جس دور میں بھی ہوئے، اُن سب نے حقیقت کو ایک ہی رنگ میں دیکھا ہے۔ بیشک انہوں نے جن الفاظ میں اس حقیقت کی تعبیر کی، وہ زمانہ، ماحول اور مزاج کے اعتبار سے ایک دوسرے سے جُدا تھی، کم نگاہوں نے اس تعبیر کو اصل سمجھ لیا، اور لگے آپس میں لڑنے، نتیجہ یہ ہوا کہ انسان آپس میں ایک دوسرے کے دشمن بن گئے۔ یہی اصل ہے اختلاف عقائد کی، لوگوں نے "حبل اللہ" کو چھوڑ دیا۔ اور اپنے تعصبات کو خدا سمجھ بیٹھے۔

اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے مولینا نے ایک دفعہ کہا مثلاً خدا اور بندے کے تعلق کو ہی لے لیجئے، کسی نے بندے اور خدا کے تعلق کو بیٹے اور باپ سے تعبیر کیا اور کسی نے حلول سے، الغرض ہر قوم نے اپنے اپنے مزاج کے مطابق اس مافوق التعبیر تعلق کو عام فہم بنانے کی کوشش کی۔ مقصود سب کا ایک ہی تھا۔ لیکن تعبیریں جُدا جدا ہو گئیں۔ اور جوں جوں زمانہ گذرتا گیا، ان تعبیروں کی وجہ سے اصل حقیقت پر پردے پڑنے لگے۔ آخر کو قرآن آیا تو اس نے اسی تعلق کو اس طرح پیش کیا کہ پہلے توہمات اور گمراہیوں کا سدباب بھی ہو جائے اور ہر ملت اور ہر گروہ خالق اور مخلوق کے باہمی رشتہ کو بآسانی سمجھ بھی لے۔ اس مسئلہ میں قرآن کا مقصد اصل مذاہب کی تغلیط نہ تھی، بلکہ دین کا ایک ایسا عالمگیر تصوّر پیش کرنا تھا جو سب کی سمجھ میں آ جائے۔ اور اس سے پہلے کی طرح غلط فہمیاں بھی پیدا نہ ہوں۔

مولینا مذہب کے ضمن میں کل انسانی فکر کی ارتقائی کشمکش کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

ایک حصہ جو حضرت ابراہیم سے پہلے گزر چکا ہے، اُسے صابیٔ دَور کہتے ہیں۔ اور انکے نزدیک حضرت ابراہیم کی حنیفیت کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس ضمن میں مولینا کے خود اپنے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

"آدم علیہ السلام کے زمانے میں جو شرائع مقرر تھے، وہ اسی فلسفہ (فلسفہ ولی اللّٰہی) کے ماتحت تھے، اور اس زمانہ کی حاجتوں کو پورا کرتے تھے۔ جس طرح انسانیت ترقی کرتی گئی اسی قدر اس فلسفہ کی تفریعات میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ ابراہیم سے پہلا دَور صابئین کا ہے۔ اور "تاویل الاحادیث" میں اسی دَور کی (جس میں آدم، ادریس، نوح ماقبل ابراہیم علیہ السلام داخل ہیں) پوری تشریح ملے گی، ادریس علیہ السلام ہی طبعیات، ریاضیات، الٰہیات کے بانی سمجھے جاتے ہیں۔ حکمت کے ان اقسام کا مرکز بدلتا رہا۔ کبھی ہند، کبھی ایران، کبھی یونان اس کے بعد ابراہیمی دور آیا۔ حنفاء نے اس فلسفہ کی شکل کو دوسرے رنگ میں بدل دیا۔ فلسفہ وہی ہے جو دَور صابئین میں تھا۔ اس کی تشریعی صورت بدلتی جاتی ہے .....

دم بدم گر شود لباس بدل — مردِ صاحب لباس را چہ خلل

......."

مولینا نے ایک دفعہ فرمایا کہ مشہور عرب مورخ ابن اثیر ہندوؤں، چینیوں، یونانیوں اور دوسری قدیم اقوام کو صابیٔ قرار دیتا ہے۔ صابیٔ عقائد میں مظاہر پرستی اس دین ہے۔ اُنکے نزدیک علوم لدنی کی تجلی کواکب پر ہوتی ہے، اور مظاہرِ قدرت کے آئینہ میں خالق کا جلوہ نظر آتا ہے۔ حنیفیت میں اس تجلی کی جلوہ گاہ افراد کاملین کا دل ہے۔ اُن کو حنیفی ملت میں نبی کہا جاتا ہے۔ بے سمجھی سے مسلمانوں نے "حران" میں رہنے والے ایک محدود فرقہ کو صرف صابیٔ مانا۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ اسلام، عیسائیت اور یہودیت کے علاوہ باقی ملتوں کے لوگوں کا شمار صابئین میں سے ہونا چاہیے تھا۔

مولانا کے نزدیک قرآن حنیفیت اور صابئیت دونوں ملتوں کے افکار کا مرکز کمال ہے۔ صابئی ذہنیت بھی اس نور سے مستفید ہو سکتی ہے اور حنیفی بھی، آپ نے حضرت ابن عباس کی ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے جس میں مروی ہے کہ "فی کل ارض آدم مثل آدمکم و نوحٌ مثل نوحکم الخ"۔ فرمایا کہ یہاں ارض سے مراد قوم ہے۔ اور دنیا کو سات بڑی بڑی قوموں، تہذیبوں یا عالمین میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ تورات، انجیل اور قرآن صرف اس طرح کی ایک قوم کی تاریخ ہے۔ اسی قسم کے واقعات تقریباً سب قوموں پر گذر چکے ہیں لیکن ان کتابوں میں شروع سے آخر تک صرف ایک ہی قوم کی پوری تاریخ منضبط ہے۔ بہر حال اگر دیکھا جائے تو اس قوم کی تاریخ سے دوسری قوموں کی مماثلت بھی ہو سکتی ہے۔ مثلاً موسوی دور ہندوستان کے کرشن جی کے زمانہ سے ملتا جلتا ہے! ور عیسائیت اور بدھ مت میں ایک گونہ مشابہت ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ یہ سمجھنا کہ اللہ کے پیغمبر اور خلق کو راہ راست دکھانے والے صرف وادیٔ دجلہ وفرات اور شام و حجاز ہی میں آئے کسی طرح قابلِ قبول نہیں۔ اصل انسانیت تو غیر محدود ہے لیکن افہام و تفہیم کی غرض سے نمونہ کے طور پر اس کا ایک حصہ چن لیا گیا اور اسکے ذریعہ عالمگیر صداقتوں کو بیان کر دیا۔

مولانا نے فرمایا کہ شاہ صاحب کے اس فکر کی بدولت ہی میں نے سمجھا کہ قرآن جامع الامم ہے اور وہ صرف ایک گروہ یا قوم کی تاریخ کے بیان تک محدود نہیں۔ بیشک اس نے زیادہ تر بنی اسرائیل کے انبیاء کا ہی ذکر کیا۔ لیکن یہ مصلحت اور ضرورت وقت کا تقاضا تھا یقیناً فکر بھی انسانیت کی طرح غیر محدود ہوتا ہے۔ لیکن جب اُسے دوسروں کو سنانے کے لئے خاص الفاظ و حروف میں قید کرنا پڑتا ہے تو مخاطبین کی رعایت سے اُسے ایک خاص زبان اور مکان کے ساتھ مخصوص کرنا ہوتا ہے۔ قرآن کے پیرایۂ بیان کی محدودیت بھی

اسی بنا پر ہے۔ لیکن اس کے باوجود جابجا بین السطور مفہوم کی عالمگیریت اور جامعیت نمایاں ہے اور اگر آدمی قرآن کے مطالعہ میں تدبر و تعمق سے کام لے تو اس پر واضح ہو جائے گا کہ کل نوع انسانی قرآن میں اپنا مافی الضمیر اور مقصد پا سکتی ہے۔

مولانا سے ایک دفعہ پوچھا گیا کہ بعض علماء تو "نبوت" کے سوا اخلاق انسانی کا کوئی منبع اور مصدر نہیں مانتے! اور انکے نزدیک ساری ہدایت صرف "نبوت" میں مرکوز ہے۔ جن قوموں میں انکے خیال کے مطابق نبی نہیں آئے وہ ہدایت سے بے بہرہ رہیں، اور صحیح اخلاق انسانی میں ان کا کوئی حصہ نہیں۔ اس کے جواب میں مولانا نے فرمایا کہ اس طرح کی تخصیص نبوت کی حقیقت کو نہ سمجھنے کی دلیل ہے۔ بات یہ ہے کہ ایک چیز ہے نبوت، اور ایک ہے استعداد نبوت، شاہ صاحب نے بڑی وضاحت سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے۔ نبوت دراصل حنیفیت کی ایک اصطلاح ہے جسے ہم نے ملت ابراہیمی کیلئے مخصوص کر لیا۔ استعداد نبوت عام ہے جسے ہم حکمت یا صدیقیت کا نام دیتے ہیں۔ نبی میں ایک تو استعداد نبوت ہوتی ہے! اور ایک اس سے اوپر کی چیز اور وہ نبوت ہے۔ مثلاً نبوت کا مظہر تو قرآن مجید ہے اور استعداد نبوت کا اظہار آپؐ کی زندگی اور آپکے دوسرے اقوال اور افعال میں ہوتا ہے۔

استعداد نبوت رکھنے والے افراد اخلاق کا جو نظام پیش کرتے ہیں، وہ انسانیت کی فوز و فلاح کے معاملہ میں نبوت کے نظام سے جدا نہیں ہوتا۔ البتہ فرق مراتب اور چیز ہے۔ جو باتیں نبی نے وحی سے کہیں، اس سے کم درجہ پر وہی باتیں ایک حکیم حکمت اور فطری بصیرت سے کہتا ہے۔ آفتاب نبوت کی پھوٹی ہوئی شعاعوں اور ایک حق شناس حکیم کے دماغ سے نکلے ہوئے اخلاقی نظام میں کوئی اصولی نزاع نہیں ہوتا۔ نبوت کا کلام اعلیٰ اور افضل ہوتا ہے اور اس میں عمومیت اور ہمہ گیریت زیادہ ہوتی ہے لیکن حکیم کی

اس بلند مقام پر رسائی مشکل ہوتی ہے۔

مولٰنا نے فرمایا کہ اگر شاہ صاحب کے اس اصول کو سمجھ لیا جائے، تو چینی قوم کے اعلٰی اخلاقی تصوّر، یونانی فلسفہ، ایرانیوں کی حکمت آفرینی اور ہندو رشیوں کے بلند فکری نظام اور اسلام یہودیت اور عیسائیت میں بنیادی طور پر کوئی تضاد نہیں رہتا، اور کل انسانیت کے چوکھٹے میں ساری قوموں کے نظام، ادیان اور اخلاق اپنی اپنی جگہ ٹھیک بیٹھ جاتے ہیں۔

مولٰنا نے فرمایا کہ جو لوگ "علم الٰہی" کو ایک خاص گروہ کی جاگیر سمجھتے ہیں اور اُن کے نزدیک ہدایت کی روشنی صرف اُن تک محدود ہے، باقی دُنیا ہمیشہ جاہلیت کے گھپ اندھیرے میں رہی، اور ان کے یہاں کسی اعلٰی اخلاق کا وجود ممکن ہی نہیں، یہ لوگ طائفیت کی چار دیواری میں محبوس ہیں، انہوں نے تاریخ انسانی کا مجموعی طور پر کبھی مطالعہ نہیں کیا، اور نہ انہوں نے کبھی یہ دیکھا کہ ہر قوم کے پاس اپنے عہد اقبال میں اخلاق کا ایک تصوّر تھا اور اُن لوگوں نے اس تصوّر کے مطابق اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو مرتب کیا۔ انکے ہاتھوں میں انسانیت کے بڑے بڑے کام بھی ہوئے۔ دراصل مختلف تمدنوں اور مذاہب کا تقابلی مطالعہ نہ کرنیکا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ انسان کی نظر صرف ایک گروہ اور جماعت تک محدود ہو جائے اور اپنے سوا سب کو جاہل اور نعمت علم سے عاری سمجھے۔

نبوت اور استعداد نبوت کا فرق نہ کرنیوالوں کے نزدیک نبی کی اپنی کوئی مستقل شخصی حیثیت نہیں ہوتی۔ انکے خیال میں نبی کی مثال فونوگراف کی ہے، جو کچھ اس پر القاء ہوا وہ اس نے ہو بہو دوسروں کو پہنچا دیا۔ یہ لوگ نبی کی ہر بات اور ہر فعل کو اصل نبوت کا جزو سمجھتے ہیں۔ اسی بنا پر انکے ہاں عربی زبان مقدس، قرآن کا دوسری باتوں میں ترجمہ ممنوع، امامت قریش کی اور سیادت صرف سید کی ہے، اور وہ کسی "غیر مسلم"

کو انسان ہی نہیں سمجھتے، اگرچہ وہ اپنے اعمال و اخلاق میں ان سے کتنا ہی بلند و برتر کیوں نہ ہو،
اس میں شک نہیں کہ نبی کا مقام بہت بلند ہے، اس کا دل ذات الوہیت کی تجلی کا
ہوتا ہے اور اس طرح اس کا اتصال براہ راست خداوند تعالیٰ سے ہو جاتا ہے چنانچہ انسانیت
کے سارے معارف اور حکمتیں اسکی چشم بصیرت کے سامنے بے حجاب ہوتی ہیں لیکن جس شخص
کو استعداد نبوت سے کچھ بہرہ ملا ہو وہ بھی ان معارف اور حکمتوں سے ایک حد تک آشنا
ضرور ہوتا ہے۔ البتہ نبوت کے بلند مقام اور استعداد نبوت رکھنے والے حکیم اور
صدیق کے مقام میں بہت بڑا فرق ہے۔

شاہ اسماعیل شہید اپنی کتاب "العبقات" میں حکیم اور صدیق کے ذکر میں لکھتے ہیں۔

اس کو اگر اہل تورات کے درمیان مسند قضا پر بٹھا دیا جائے تو وہ اُن میں
تورات کے مطابق فیصلے کر سکتا ہے اور اہل انجیل میں انجیل کے مطابق۔ اور
اہل قرآن میں قرآن کے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ہر وہ مذہب
جس پر عقلاء کی ایک بہت بڑی جماعت جمع ہوئی ہو! ور خاص طور پر اس میں
ایسے لوگ ہوں جنکا غیب سے اتصال ہو۔ مثلاً عیسائی راہب، یہودی، یونانی،
فلسفہ اشراق کے ماننے والے۔ ایرانی جو نور و ظلمت کو الگ الگ قرار دیتے
ہیں اور ہندوستان کے جوگی، ایسے مذہب کی حظیرۃ القدس میں اپنی مخصوص
اور پائدار جگہ ہوتی ہے اور اس کی سوت اسی سر چشمہ سے پھوٹتی ہے۔

لیکن بعد میں یوں ہوتا ہے کہ اس مذہب میں بُرے خیالات مل جاتے ہیں
اور اِدھر اُدھر کی بیہودہ رسموں اور بیکار روایتوں کا اس میں عمل دخل ہونے
لگتا ہے۔ تعبیریں و تفسیریں غلط کی جاتی ہیں اور غیب سے جس رنگ میں علم کا

فیضان ہوتا ہے، ذہن اس کو اصل کے مطابق اخذ نہیں کرتا۔ نیز بعد والے اپنے
گزرے ہوئے بزرگوں کی باتوں کو وہ معنی پہناتے ہیں، جو ان کے پیش نظر نہ تھے۔
حکیم کا کمال یہ ہوتا ہے کہ وہ ان سب مذاہب اور آرا کی اصل کو اِدھر اُدھر
کی تمام ملاوٹوں سے پاک حظیرۃ القدس میں نمایاں طور پر دیکھ لیتا ہے اور
اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ حکیم کی روح بیدار ہوتی ہے؟"

شاہ شہید کے اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ حکیم کی نظر بڑی بلند اور گہری ہوتی
ہے اور وہ اسی بناء پر سارے مذاہب اور آرا کی اصل پا لیتا ہے۔ نیز ہندوستان کے جوگی،
ایران کے مجوسی، یونان کے فلسفی اور یہودی اور عیسائی راہب سب کو حظیرۃ القدس سے
ہی فیضان علم ہوتا ہے یعنی علم کی اصل ایک ہی ہے۔ بعد والوں نے آپس میں اختلافات پیدا
کر لئے، اور اس طرح مذہب کی صحیح روح سے سارے دُور ہوتے چلے گئے۔ ایک مشہور
قول کے مطابق بڑے لوگوں نے تمام زمانوں میں ایک ہی سی بات کہی لیکن ان کے نام
لیواؤں نے جو چھوٹے دل اور دماغ رکھتے تھے ان باتوں کو توڑ موڑ کر کچھ سے کچھ کر دیا۔

حکیم اور صدیق کا کام یہ ہوتا ہے کہ بقول شاہ شہید وہ تمام مذاہب و آرا کی اصل
حقیقت کو اِدھر اُدھر کی تمام ملاوٹوں سے پاک الگ و نمایاں دیکھ لیتا ہے، اس کی چشم بصیرت
علم و حکمت کی ساری ندیوں، نالوں اور دریاؤں کو ایک ہی منبع سے نکلتے دیکھتی ہے۔ اور
وہ یہ بھی جان لیتا ہے کہ یہ سب کے سب جب اپنے اصل سے چھوٹے تھے تو کتنے خالص اور
شفاف تھے لیکن جوں جوں یہ آگے بڑھتے گئے، ان میں آلائشیں ملنی شروع ہو گئیں۔
اور آخر کار نتیجہ یہ نکلا کہ صاف اور مصفےٰ پانی اتنا گدلا ہو گیا کہ یہ پہچاننا مشکل ہو گیا کہ اس
میں پانی کتنا ہے اور گاد کتنی لیکن حکیم اور صدیق مظاہر کے دھوکے میں نہیں آتا اور وہ اصل

حقیقت کو بے حجاب دیکھتا ہے اور پھر دوسروں کو بھی اس سے آگاہ کرتا ہے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب ایسے ہی حکیم اور صدیق تھے جنہوں نے سارے ادیان، مذاہب اور شریعتوں کا اصلاً ایک ہونا ثابت کیا ہے اور پھر ان بنیادی اصولوں کا تعین بھی کیا جو ہر دین کا مقصود حقیقی تھے اور ہر مذہب اور شریعت انکو پورا کرنا اپنا فرض سمجھتی رہی شاہ صاحب "ہمعات" میں لکھتے ہیں "اس فقیر پر یہ بات روشن کی گئی ہے کہ تہذیب نفس کے سلسلے میں جو چیز شریعت میں مطلوب ہے وہ چار خصلتیں ہیں حق تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو انہی چار خصلتوں کیلئے بھیجا، تمام ملل حقہ میں انہی چار خصلتوں کا ارشاد اور انکے حاصل کرنیکی ترغیب و تحریص ہے "بر" یعنی بھلائی انہی چار خصلتوں کا حاصل ہے اور گناہ سے مراد وہ عقائد و اعمال و اخلاق ہیں جو انھیں چار خصلتوں کی ضد ہیں۔

ان چار خصلتوں میں سے ایک طہارت ہے۔ اسکی حقیقت اور اس کی طرف میلان ہر سلیم الفطرت انسان کے اندر ودیعت کیا گیا ہے۔ یہ گمان نہ کر لینا کہ یہاں طہارت سے مراد وضو اور غسل ہے، بلکہ طہارت کا اصل مقصود وضو اور غسل کی روح اور ان کا نور ہے۔ جب آدمی نجاستوں میں آلودہ ہو۔ اور میل، چرک اور بال اسکے بدن پر جمع ہوں اور بول و براز اور ریح نے اسکے معدہ میں گرانی پیدا کی ہو تو ضروری اور لازمی بات ہے کہ وہ انقباض تنگی اور حزن اپنے اندر پائیگا، اور جب وہ غسل کرے گا، اور زائد بالوں کو دور کرے گا اور نیا لباس زیب تن کرے گا اور خوشبو لگائے گا تو اسے اپنے نفس میں انشراح سرور اور انبساط کا احساس ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ طہارت یہی وجدانی کیفیت ہے جو انس اور نور سے تعبیر کی جاتی ہے۔

دوسری خصلت خدا تعالیٰ کے لئے خضوع یعنی نہایت درجہ کی عجز و نیازمندی ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک سلیم الفطرت شخص جب طبعی اور خارجی تشویشوں سے فراغت کے بعد صفات الٰہی، اس کے جلال اور اس کی کبریائی میں غور کرتا ہے تو اس پر ایک حیرت

اور دہشت کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ یہی حیرت اور دہشت خشوع، خضوع، اخبات یعنی نیاز مندی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ایک سوچنے والا انسان جب کائنات کی اس گتھی کو حل کرنے سے عاجز آجاتا ہے اور اس عجز اور افتادگی کی حالت میں وہ کسی اور قوت کے سامنے اپنے آپ کو بے دست و پا پاتا ہے۔ تو اس کی یہ دست و پائی اُسے مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے سے بلند تر کسی اور قوت کو مانے۔ ایک طبیعی نے اسی مادہ سے تعبیر کیا، فلسفی نے اسے عقل کل مانا اور مذہبی اُسے خدا کہتا ہے، بہر حال انسان کہیں نہ کہیں اس کائنات کے سامنے اپنے آپ کو ضرور مجبور پاتا ہے اور یہی مجبوری اُسے خضوع کی طرف لے جاتی ہے۔

تیسری خصلت سماحت اور فیاضی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس طلب لذت جذب انتقام بخل اور حرص وغیرہ سے مغلوب نہ ہو۔ اس ذیل میں عفت، جد و جہد، صبر و عفو، سخاوت، قناعت اور تقویٰ تمام آجاتے ہیں۔ شکم اور فرج کی خواہش کے قبول نہ کرنے کا نام عفت ہے آسائش اور ترک عمل کی خواہش کو قبول نہ کرنے کا نام جد و جہد ہے۔ اور جزع و فزع کو روکنا صبر ہے اور انتقام کی خواہش کو دبانا عفو۔ اور خواہش بخل کو چھوڑ دینے کا نام سخاوت اور حرص کو قبول نہ کرنا قناعت ہے۔ شریعت کی بنائی ہوئی حدود سے تجاوز نہ کرنا تقویٰ ہے۔

چوتھی خصلت عدالت ہے۔ سیاسی اور اجتماعی نظاموں کی روح رواں یہی خصلت ہے۔ ادب، کفایت، حریت، سیاست مدنیہ اور حسن معاشرت وغیرہ سب عدالت کی شاخیں ہیں۔ اپنی حرکات و سکنات پر نگاہ رکھنا اور عمدہ اور بہتر وضع اختیار کرنا اور دل کو ہمیشہ اسطرف متوجہ رکھنا ادب ہے۔ جمع و خرچ، خرید و فروخت اور تمام معاملات میں عقل و تدبر سے کام لینا کفایت ہے۔ خانہ داری کے کاموں کو بخوبی انجام دینا حریت ہے اور شہروں اور لشکروں کا اچھا انتظام کرنا سیاست مدنیہ ہے۔ بھائیوں میں نیک زندگی بسر کرنا، ہر ایک کے حق کو

پہچاننا اور ان سے الفت اور بشاشت سے پیش آنا حسن معاشرت ہے"۔

یہی چار اخلاق ہیں جن کی تکمیل سے انسانیت کو ترقی ملتی ہے۔ اور ان کو چھوڑنے سے انسان قعر مذلت میں گرتا ہے۔ اس دنیا میں جتنے بھی تمدن بنے اور جسقدر بھی فکری ادارے قائم ہوئے، اور جو بھی شریعتیں معرض وجود میں آئیں اگر ان کے پیش نظر انسانوں کو اٹھانا اور ان کی حالت کو درست کرنا تھا تو انہوں نے انہی چار اخلاق کو سنوارنے کی کوشش کی۔ اس سلسلہ میں اسلام، عیسائیت اور یہودیت کا معاملہ تو بالکل ظاہر ہے۔ لیکن اگر چینی فلسفہ اخلاق، ہندوؤں کے مذہبی فکر، ایرانیوں کے نظام حیات یونانیوں کی حکمت، قدیم مصریوں کے مذہب اور اشوریوں کی روایتوں کا بغور مطالعہ کریں تو آپ کو کسی نہ کسی صورت میں ان چار اخلاق کی درستی اور ان کی ضدوں سے بچنے کی تاکید ملے گی۔ ایرانی حکیم بزرجمہر کے اقوال، افلاطوں کا اپنی کتاب "ریاست" میں عدالت کو زندگی کا اساس ثابت کرنا۔ قدیم مصریوں کے مذہبی صحیفہ "کتاب الموتیٰ" کے ارشادات، اور ہندوؤں کے ویدوں اور گیتا کا پر حکمت کلام اور چینیوں کے اخلاقی فلسفی کنفوشس کی تعلیمات، ان سب کا حاصل کم وبیش یہی تھا کہ انسانیت کی ان چار بنیادی اخلاق کو ترقی دیجائے اور تمام رسول اسی لئے مبعوث ہوئے، اور تمام حق شناس حکیم اور صدیق اپنی اپنی قوموں کو یہی پیغام سناتے رہے۔

اس بیان کی مزید وضاحت کے سلسلہ میں ہم یہاں چین کی مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔ چین کے موجودہ لیڈر اور اس کے سپہ سالار اعظم چیانگ کائی شیک نے اپنے ملک کو اٹھانے کے لئے "نئی زندگی" کے نام سے ایک تحریک شروع کر رکھی ہے۔ اس کے مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں۔

"نئی زندگی کی تحریک کا مقصد ہے چین کی معاشرتی زندگی میں پھر سے جان ڈالنا۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ہم قوم کو قدیم اخلاقی خوبیوں کی طرف لے جانا چاہتے ہیں، ان اوصاف کو یوں گنایا جاسکتا ہے، ادب قاعدہ، انصاف، دیانت اور ایمانداری۔ انھیں اوصاف کو "لی" "ای" "لین" اور "چی" کہا جاتا تھا، پرانے زمانے میں چین کے لوگ انکی بہت قدر کرتے تھے۔ اور ان پر عمل کرنا قوم کی تجدید کے لئے آج بھی اشد ضروری ہے"۔

چین کی موجودہ مردہ دلی کے وجوہ اور ان کو دور کرنے کی ضرورت پر بحث کرتے ہوئے سپہ سالار موصوف لکھتے ہیں۔

"نئی زندگی کی تحریک کے مد نظر یہ ہے کہ زندگی میں یہ چار خوبیاں مشعل راہ کا کام دیں۔ یہ اوصاف ہیں "لی" "ای" "لین" اور "چی" لوگ معمولی سے معمولی معاملات میں بھی ان پر کاربند نظر آئیں، کھانا کھانے، کپڑا پہننے، رہنے سہنے اور کام کرنے۔ غرض کہ زندگی کے ہر شعبہ میں ان پر عمل ہو۔ یہ چار اوصاف اخلاق کے بنیادی اصول ہیں"۔

چیانگ کائی شیک کے نزدیک "لی" کے معنی دل و دماغ دونوں کا باضابطہ ہونا" "ای" سے مراد ہے درست اطوار (سب باتوں میں) "لین" کا مطلب ہے برے اور بھلے میں صحیح امتیاز کرنا دوسرے لفظوں میں، ایمانداری، انفرادی، قومی اور سرکاری زندگی میں "چی" کہتے ہیں خودی کے گہرے احساس کو (دیانتداری اور عزت) موصوف لکھتے ہیں کہ "لی" "ای"، "لین" اور "چی" ہمیشہ سے زندگی کے بنیادی اصولوں کے طور پر تسلیم کئے گئے ہیں، لیکن زمانہ اور حالات میں تبدیلیوں کا تقاضہ ہے کہ از سر نو انھیں وضاحت

کے ساتھ بیان کیا جائے۔

زندگی میں ان اخلاق کی اہمیت کے بارے میں چیانگ کائی شک کا یہ ارشاد ملاحظہ ہو۔

"جو کوئی ان قاعدوں پر نہیں چلتا، اس کی ناکامی یقینی، اور جو قوم انھیں فراموش کر چکی ہو اس کا زندہ رہنا ناممکن"۔

دوسرے لفظوں میں موصوف کے نزدیک قوموں کی عزت و اقبال عبارت ہے ان اخلاق پر عمل کرنے سے، اور ان کے زوال کا باعث یہ تھا کہ انہوں نے ان اخلاق کو چھوڑ دیا۔

قوموں اور تمدنوں کے اس تاریخی پس منظر کو سامنے رکھئے۔ اور پھر مولینا "سورۂ والعصر" کی جو تفسیر فرماتے ہیں وہ سنیئے۔

"انسانی تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ انسان ہمیشہ گھاٹے اور نقصان میں رہا ہے۔ سوائے انکے جو اللہ پر ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام کئے اور انہوں نے ایک دوسرے کو نیک کاموں کی صلاح دی، اور اس راہ میں جو مشکلات پیش آئیں، انھیں برداشت کیا"۔

"ایمان باللہ" "اعمال صالحات" "تواصی بالحق" اور "تواصی بالصبر"۔ انسانی تاریخ کی یہ چار صداقتیں ہیں۔ جنہوں نے اس پر عمل کیا وہ فائز و کامراں ہوئے، اور جنہوں نے ان سے بے پروائی برتی۔ وہ ناکام و خاسر رہے۔ یہ بنیادی صداقتیں اتنی ہی قدیم ہیں جتنی خود انسانیت۔ زمانے اور حالات کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ ان کی عملی شکلیں بھی بدلتی رہیں۔ لیکن اصل برابر قائم و دائم ہے۔ عملی شکلوں کو شریعت منہاج اور نظام کا نام دیا گیا! اور

اس اصل کو ہماری زبان میں "دین" کہتے ہیں۔ شریعت اور منہاج کا مقصود اصلی یہ ہے کہ انسان میں یہ چار اخلاق پیدا ہوں، شرعی احکام و قواعد جسم ہیں۔ اور یہ اخلاق روح، روح نہ ہو تو جسم بے معنی ہے۔ اور جسم کے بغیر روح کا وجود ممکن نہیں۔

کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اس طرح سے تمام انسانیت کے بنیادی اخلاق کا تعین کرنا محض مولینا کی اُپج ہے اور ہیومنزم (HUMANISM) بین الاقوامیت یا انسانیت کا جو ان دنوں عام چرچا ہے۔ اس سے متاثر ہو کر مولینا قرآن کی یا شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کی یوں تعبیریں کرتے ہیں۔ لیکن یہ خیال درست نہیں۔ سچ پوچھئے تو ہمارا سارا تصوف اسی روح انسانیت سے بھرا پڑا ہے، اور خود صوفیائے کرام کی زندگیاں اسی روح کے زندہ نمونے تھے۔ بیشک وہ اسلام کو سچا دین مانتے تھے، اور شریعت کے احکام کے پوری طرح پابند تھے لیکن وہ غیر مذہب والوں سے بڑی محبت سے پیش آتے تھے۔ اس کا سبب ان کا یہی انسانیت کا تصور تھا اور اسی کی برکت تھی کہ ان کے ذریعہ دین اسلام کی عام اشاعت ہوئی۔ علمار کرام در اصل اسلامی سلطنت کے منتظم اور محافظ تھے۔ چنانچہ قانون کو چلانا ان کا کام تھا۔ صوفیار اسلام کے پرچارک اور مبلغ تھے۔ چنانچہ روح اسلامی کی حفاظت اور اس کی اشاعت ان کے ذمہ تھی، ان صوفیار کے متعلق ایک ہندو اہلِ قلم لکھتے ہیں۔

"اسلام ہندوستان میں جس سرعت سے پھیلا، اس کا باعث بیشتر انہی اولیار اور صوفیوں کی امن پسند اور رواداری کوشش ہے۔ ان صوفیائے کرام نے محبت اور ہمدردی کے ذریعہ یہاں کے باشندوں کے دلوں کی تسخیر کی۔ ان کی نگاہ میں تمام مذاہب کے پیرو مساوی تھے۔ انہوں نے ہندوؤں کو مفتوح

اور کافر نہیں سمجھا۔ بلکہ انھیں خدا کے ایسے بندے خیال کیا جنھیں نورِ ہدایت کی ضرورت تھی"
مسلمان فلسفیوں نے بھی اپنی کتابوں میں نوعِ انسانی کی اس خیالی وحدت کی طرف اکثر اشارہ کیا ہے۔ اندلس کے مشہور مفکر ابن طفیل نے "حی بن یقظان" کا قصہ لکھ کر یہ بتانے کی کوشش کی تھی کہ فلسفہ اور مذہب میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں۔ دونوں ایک ہی حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ گو ان کی راہیں جدا جدا ہیں، لیکن سب کا مقصود اصلی ایک ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جس طرح سارے انسان اصلاً ایک ہیں اور ان سب کا نقطۂ اشتراک متعین کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح سارے ادیان اور نظام ہائے تمدن کے بنیادی اخلاق بھی ایک ہیں۔ ضرورت ہے کہ اخلاقِ انسانی کی یہ بنیادی وحدت ذہن میں رہے۔ تاکہ انسان مختلف ملتوں اور قوموں کی زندگیوں پر حکم لگاتے وقت بے انصافی کا مرتکب ہو اور انھیں غیر نہ سمجھے "اپنائیت" کے خیال سے جو نصیحت ہوتی ہے اس کا رنگ اور ہوتا ہے۔ اور جس نصیحت کی بنا "غیریت" ہو۔ وہ اور شکل اختیار کر لیتی ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اگر ہم اس حقیقت کو سمجھ جائیں تو پھر ہندو اور مسلمانوں کے نظریۂ اخلاق میں اصولی نزاع نہ رہے گا، اور ہم میں فراخ دلی اور رواداری بھی پیدا ہو جائے گی۔ بیشک سماج کے چھوٹے طبقوں میں تو چپقلش موجود رہے گی لیکن ایسے ہی جیسا کہ ایک ہی ملت کے مختلف فرقوں میں مخصوص رجحانات اور استعدادوں کی بنا پر ذہنی اور مذہبی اختلافات ہوتے ہیں، اور مسلمانوں میں تو اس قسم کے جھگڑوں کی کمی بھی نہیں لیکن جہاں تک اصحابِ عقل و رشد کا تعلق ہے، ان کو آفتابِ نبوت سے پھوٹی ہوئی شعاعوں اور حکیم کے دماغ سے نکلے ہوئے اخلاقی نظام میں فرقِ مراتب تو نظر آئے گا لیکن وہ دونوں کو ایک دوسری کی ضد نہ سمجھیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ صالح ہندو اور صالح مسلمان ایک

دوسرے کی خوبیوں کو بحیثیت انسان کے نظر انصاف سے جانچنے کے قابل ہوں گے
اور دوسرے کی اچھائیوں کو اس لئے تسلیم کرنے سے انکار نہ کر دیا جائے گا کہ وہ
دوسرے مذہبی گروہ کا ہے۔

مولانا کے خیال میں یہ تصور صرف ہندوستان کے مذہبی تنازعات کی درشتی کو کم
نہیں کر سکتا، بلکہ کل بنی نوع انسان اس کے طفیل موجودہ خلفشار سے نکل سکتی ہے۔ مولانا
فرماتے ہیں کہ ہر قوم کے عقلمند طبقوں کا رجحان اب اس طرف ہو رہا ہے، اور وہ کوشش
کر رہے ہیں کہ اپنے اپنے فکری نظاموں کو عالمگیر انسانیت کا ترجمان بنا کر پیش کریں۔
لیکن کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ وہ دین جو صحیح معنوں میں ساری انسانیت کا دین تھا
اور وہ کتاب جو کل نوعِ انسانی کی ہدایت کی علمبردار تھی اور وہ ملت جس نے سب قوموں
کو ایک بنایا اور جس کا تمدن ساری انسانیت کی "باقیات صالحات" کا مرقع تھا۔ وہ
دین، وہ کتاب اور وہ ملت اور اس کا تمدن ایک فرقہ کی جاگیر بن گیا ہے! اور وہ لوگ
یہ نہیں سمجھتے کہ اس وسعت پذیر دور میں جس میں کہ کرۂ زمین کی سب دوریاں سکڑ گئی
ہیں۔ اور ملکوں، قوموں اور براعظموں کی سرحدیں مٹتی جا رہی ہیں، اور ریل، جہاز، طیارو
اور ریڈیو نے سب انسانوں کو اپنی کہنے اور دوسروں کی سننے کے لئے ایک انسانی برادری
میں بدل دیا ہے۔ اس زمانہ میں ایسی تعلیم کو جو صحیح معنوں میں عالمگیر اور انسانی تھی، ایک گروہ
اور جماعت میں محدود کر دینا کتنا بڑا ظلم ہے۔ معلوم نہیں مسلمان اسلام کو کب سمجھیں گے
اور قرآن کے اصل پیغام کو کب اپنائیں گے۔

تصوّف

مولینا کی عقلی جستجو انھیں اس طرف لے گئی کہ انسانیت کا سب سے اعلیٰ اور جامع فکر اسلام ہے اور اسلام کے مطالعہ سے آپ اس نتیجہ پر پہنچے کہ جہاد یا انقلاب افضل ترین عمل ہے لیکن جس چیز نے اس نصب العین اور مسلک کو مولینا کی زندگی میں ایک زندہ فعّال اور مؤثر حقیقت بنایا اور آپکی ساری زندگی کو اسی رنگ میں رنگ دیا وہ آپ کی طبیعت کا رجحان تصوف ہے۔ تصوف کا یہ ذوق فطری ہوتا ہے۔ اس میں کسی مذہب یا ملّت کی قید نہیں ہوتی۔ چنانچہ ہر قوم، ہر مذہب اور ہر زمانہ میں صوفی ہوتے چلے آئے ہیں۔ بیشک مولینا کا بھی تصوف کا یہ ذوق قدرت کا عطیہ تھا لیکن اسلام قبول کرنیکی وجہ سے آپ کو اس ذوق کی نشوونما اور تکمیل کیلئے بہترین مواقع نصیب ہوئے۔ آپ خدا رسیدہ مرشدوں اور صاحب کمال عارفوں کی صحبتوں میں رہے، اور اسلامی تصوف کی روایات میں تصوف کا جو اصل مدّعا ہے، اُسے آپ نے انتہائے کمال پر جلوہ گر پایا۔ جس طرح اسلام سب دینوں کا خلاصہ اور قرآن تمام الہامی کتابوں کا ماحصل ہے۔ اسی طرح اسلامی تصوف مولینا کے نزدیک تمام قوموں اور

ملتوں کے متصوفانہ کمالات کا منتخب مجموعہ ہے۔

تصوف کا رجحان انسانی ذہن کا ایک خاص جوہر ہے بعض طبیعتوں کو قدرت کی طرف سے اس جوہر کا وافر حصہ ملتا ہے! ور بعض کو کم، اور پھر بعض کو اس ملکہ کی نشو و نما کیلئے ساز گار ماحول نصیب ہو جاتا ہے اور بعض اس سے محروم رہتے ہیں۔ بہر حال یہ جذبہ کسی نہ کسی حد تک ہر انسان میں ہوتا ضرور ہے لیکن آخر یہ جذبۂ تصوّف ہے کیا؟ اور انسانی زندگی میں کس طرح اثر انداز ہوتا ہے؟

بات یہ ہے کہ انسان محض گوشت پوست کا نام نہیں۔ اس گوشت پوست کے اندر ایک چیز ہے۔ جو بولتی ہے۔ سوچتی ہے اور جوارح سے کام لیتی ہے۔ یہ انسان کا "میں" یا "انا" ہے۔ اسے نفس کہہ لیجئے۔ یا روح کا نام دیجئے۔ اس "انا" یا "میں" کا کام کیا ہے؟ یہ سوچتا ہے۔ یہ کچھ کہتا ہے! اور پھر اس کے لئے جد و جہد بھی کرتا ہے۔ تصوّف انسان کے اس "میں" میں ایک ہیجان پیدا کرتا ہے۔ اُسے ایک ولولہ دیتا ہے۔ اس میں ایک حرکت پیدا کرتا ہے کہ وہ سوچے مانگے اور اس کے لئے مصروف عمل ہو۔ یہ ایک برقی رو ہے جو انسان کے اندر دوڑ جاتی ہے۔ دھرم اور شریعت، پوجا پاٹ اور نماز روزے کا نام تصوّف نہیں۔ جذبۂ تصوف ان کاموں کو خلوص سے عقیدت سے اور دل و جان سے کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ تصوف زندگی میں کوئی خاص راہ عمل متعین نہیں کرتا۔ بلکہ انسان کو راہ عمل پر ہمت اور استقامت سے چلانے والا جذبہ ہے۔

یوں تو انسان سب ایک ہیں۔ سب میں قدرت نے کم و بیش ایک سے خصائص ودیعت کئے ہیں۔ اختلاف ہوتا ہے۔ صرف ان خصائص سے کام لینے یا نہ لینے سے۔ تصوف ان انسانی خصائص کو اُبھارنے سنوارنے اور ان سے مفید کام لینے کا ذمہ لیتا ہے۔ اس لحاظ سے تصوف کا یہ پیام سب کے

لئے ہے۔ کسی دھرم یا شریعت کی اس میں تخصیص نہیں لیکن اسکے یہ معنی نہیں کہ دھرم اور شریعت کی ضرورت نہیں تصوف تو ان کی روح کو اپنانے کی تلقین کرتا ہے۔ وہ ایمان پر زور دیتا ہے۔ اعمال نیک کی ضرورت بتاتا ہے۔ صوفی شریعت اور دھرم کے بتائی ہوئے رستوں پر چلتا ہے لیکن اپنی دھن سے اور اپنے جذبہ و امنگ سے، اس دھن جذبہ و اُمنگ کو بیدار کرنا تصوف کا کام ہے۔

تصوف انسانی "انا" کو بیدار کرنیکی کوشش کرتا ہے۔ اور مولینا کے الفاظ میں جب انسان میں یہ باطنی شعور بیدار ہو جاتا ہے تو وہ اسوقت یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ "انا" کسی اور وجود برتر کا پرتو ہے۔ یا یہ انسانی "انا" کسی بڑے "انا" کا فیضان ہے۔ یہ ہے انسان کا شعور خداوند تعالےٰ کے وجود کا۔ سکندر نامہ میں نظامی نے اس حقیقت کو یوں پیش کیا ہے ؎

توئی آنکہ تا من منم با منی

یعنی تو وہ ہے کہ جب میں اپنی انانیت کا خیال کرتا ہوں تو تیری جھلک اس میں نظر آتی ہے۔

مولینا نے اس خیال کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ایسی انانیت کو بیدار کرنا انبیاء کی تعلیم کا اصل مقصد ہے جب اس زندگی میں کسی فرد کی انانیت بیدار ہو جائے۔ تو موت کے بعد جب بدن اور اس انانیت میں مفارقت ہو جاتی ہے تو یہ انانیت دوسری دنیا میں بلا خوف وخطر ترقی کی راہیں طے کرتی چلی جاتی ہے۔ اسے ہم فوز و فلاح اور جنت کہتے ہیں اور جس کی انانیت خوابیدہ رہی اور ظلم وکفر کی وجہ سے اس نے اپنی انانیت کو ڈھانپے رکھا تو اس زندگی کے بعد جہنم کا عذاب ان پردوں کو جلا کر پھر اسکی انانیت کو مجلّی اور بیدار کر دیگا اور جب اس شخص کی انانیت بیدار ہوگی وہ جہنم سے نکل جائیگا۔ مولینا نے فرمایا کہ محشر نام ہے ان تمام انانیتوں کے ایک مرکز پر جمع ہونیکا۔

انانیت کا بیدار نہ ہونا مولینا کے نزدیک کفر ہے اور جس کی انانیت بیدار ہو جائے گو رسمی طور پر اُسے لوگ کافر کہتے ہوں، وہ حقیقت میں مسلمان ہوتا ہے ؎

منکرِ حق نزدِ مُلّا کافر است　　　منکرِ خود نزدِ من کافر تر است

مولینا نے فرمایا کہ میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کیلئے ضروری سمجھتا ہوں کہ اس پر چلنے سے ہر فرد انسان کی انانیت بیدار ہوتی ہے۔ بدقسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے یا اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دینِ حق مان لیا اور جو ظاہری طور طریقوں میں اُن سے مختلف ہوا۔ اس کو کافر قرار دیا اور یہ نہ دیکھا کہ دین کا جو مقصودِ حقیقی ہے وہ ان کے ہاتھ آتا بھی ہے یا نہیں حقیقت میں تصوف دلوں کو دین کی اس روح سے آشنا کرتا ہے۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اسی کو "احسان" سے تعبیر فرمایا ہے۔ مسلم شریف میں ایک حدیث ہے

حضرت عمر بن الخطاب فرماتے ہیں کہ ہم لوگ ایک دن رسول اللہ صلعم کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک شخص آیا اور آپ کے گھٹنے سے گھٹنا ملا کر بیٹھ گیا۔ رانوں پر اس نے دونوں ہاتھ رکھ دیئے۔ اس شخص کے بال بہت سیاہ تھے اور کپڑے بہت سفید۔ ہم لوگوں میں سے کوئی جانتا نہ تھا۔ اور نہ اسکے اوپر سفر کے آثار نمایاں تھے۔ اس نے کہا کہ اے محمدؐ ہمیں اسلام کی حقیقت بتائیے۔ آپ نے فرمایا کہ تمہارا گواہی دینا کہ کوئی معبود خدا کے علاوہ نہیں۔ محمدؐ خدا کے رسول ہیں، نماز کا قائم کرنا۔ زکوٰۃ دینا، رمضان کے روزے رکھنا۔ اور خدا کے گھر کا حج کرنا، اگر وہاں جانیکی قدرت ہو۔ اس شخص نے کہا آپ نے سچ فرمایا حضرت عمرؓ کہتے ہیں۔ ہم کو تعجب ہوا کہ یہ شخص خود ہی سوال کرتا ہے اور پھر تصدیق بھی کرتا ہے۔ پھر اُس نے کہا۔ ایمان کی حقیقت مجھے بتائیے، آپؐ نے فرمایا کہ تمہارا یقین کرنا خدا کا، اس کے فرشتوں کا، اس کی کتابوں کا۔ اور اس کے رسولوں کا اور اس بات کا یقین کرنا کہ بھلائی اور بُرائی سب کا خالق خدا ہی ہے، اس شخص نے کہا کہ آپ نے سچ فرمایا، اور پھر کہا کہ "احسان"

کی حقیقت مجھے بتائیے۔ آپ نے فرمایا کہ تمہارا اس طرح عبادت کرنا گویا خدا کو تم دیکھ رہے ہو یا تمہارا یہ سمجھنا کہ خدا تمہیں دیکھ رہا ہے[۱]

"احسان" کی یہ کیفیت کتابوں سے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ یہ بزرگوں کی صحبت میں بیٹھنے اور ان کی توجہ سے حاصل ہو سکتی ہے۔ مولٰینا فرماتے ہیں کہ ایک تو میری خوش بختی یہ تھی کہ خدا نے مجھے اسلام کی نعمت سے سرفراز فرمایا۔ اور دوسرا کرم اُس نے یہ کیا کہ ایسے مرشد اور استاد عطا فرمائے جن کے فیض صحبت سے میں اپنی دلی مراد کو پہنچ گیا۔ موصوف اپنی زندگی کے ابتدائی حالات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اللہ کی خاص رحمت سے جس طرح ابتدائی عمر میں اسلام کی سمجھ آسان ہو گئی اسی طرح خاص رحمت کا اثر یہ بھی ہوا کہ سندھ میں میں حضرت حافظ محمد صدیق صاحب بھر چونڈی والے کی خدمت میں پہنچ گیا، جو اپنے وقت کے جنید اور سید العارفین تھے۔ چند ماہ میں ان کی صحبت میں رہا۔ اُس کا فائدہ یہ ہوا کہ اسلامی شریعت میرے لئے طبیعتِ ثانیہ بن گئی جس طرح ایک پیدائشی مسلمان کی ہوتی ہے حضرت نے ایک روز میرے سامنے اپنے لوگوں کو مخاطب فرمایا کہ عبید اللہ نے اللہ کے لئے ہم کو اپنا ماں باپ بنایا۔ اس کلمۂ مبارک کی تاثیر خاص میرے دل میں محفوظ ہے۔ میں نے قادری راشدی طریقہ سے ان سے بیعت کر لی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ محسوس ہوا کہ بڑے انسان سے بہت کم مرعوب ہوتا ہوں۔"

حضرت حافظ محمد صدیق صاحب سے رخصت ہو کر مولٰینا دیوبند تشریف لے گئے۔ تعلیم

---

[۱] سوانح حیات شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی

سے فارغ ہو کر جب آپ سندھ لوٹے، حافظ صاحب کا انتقال ہو چکا تھا چنانچہ آپ نے دوسرے صاحب کمال بزرگوں کی صحبت اختیار کی۔ اس بارے میں مولانا لکھتے ہیں۔

اس کے علاوہ حضرت مولینا رشید الدین صاحب العلم الثالث کی صحبت سے مستفید ہوا میں نے انکی کرامتیں دیکھیں۔ ذکر اسماء الحسنیٰ میں نے انھیں سے سیکھا۔ وہ دعوت توحید و جہاد کے ایک مجدد تھے۔ حضرت مولانا ابو التراب راشد اللہ صاحب العلم الرابع سے علمی صحبتیں رہیں، وہ علم حدیث کے بڑے جید عالم اور صاحب تصانیف تھے۔ ان کے ساتھ قاضی فتح محمد صاحب کی علمی صحبت بھی ہمیشہ یاد رہیں گی۔۔۔۔۔۔ اس عرصہ میں طریقہ قادریہ اور نقشبندیہ مجددیہ کے اشغال و اذکار بھی حضرت سید العارفین کے خلیفہ اعظم مولینا ابو السراج دین پوری سے سیکھتا رہا۔"

الغرض مولینا کے دل میں اسلام تصوف کے ذریعہ رچا اور ان بزرگوں اور مرشدوں کے فیض صحبت سے انھیں ایسی طمانیت نصیب ہوئی کہ سخت سے سخت مصیبت میں بھی آپ کا دل کبھی ہراساں نہیں ہوتا۔ اتنا زمانہ گزرنے کے بعد بھی جب کبھی آپ اپنے ان بزرگوں کا ذکر کرتے ہیں تو آپ پر تاثر اور رقت کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ مولینا ذکر و اذکار کے اب تک بڑے پابند ہیں۔ آپ کا معمول یہ ہے کہ صبح کی نماز کے بعد سیر کو نکل جاتے ہیں اور سیر کے دوران میں ذکر کرتے جاتے ہیں۔ کوئی موسم ہو آپ کے اس معمول میں کبھی فرق نہیں آتا۔ آپ کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ذکر و اذکار کا معاملہ پردۂ اخفا ہی میں رہے۔

ایک دفعہ دسمبر اور جنوری کے مہینوں میں مولینا کا جامعہ نگر میں قیام تھا۔ دہلی میں اس دفعہ سخت کڑاکے کی سردی پڑ رہی تھی۔ بعض دفعہ صبح کو اتنی کہر چھائی ہوتی تھی کہ دن کے

دس گیارہ بجے تک دھوپ دیکھنے میں نہ آتی۔ مولانا حسب معمول بہت سویرے اٹھتے اور سیر کو نکل جاتے۔ جامعہ نگر سے تین چار فرلانگ پر دریائے جمنا ہے۔ جہاں سے ایک نہر نکلتی ہے۔ موصوف نہر پر ٹھنڈے یخ پانی سے وضو کرتے، نماز پڑھتے اور وہیں چہل قدمی کرتے کرتے ذکر و اذکار سے فارغ ہو جاتے۔ اسی زمانے میں جو انوں کا یہ حال تھا کہ سردی کے مارے بستروں پر ٹھٹھرا کرتے۔ جامعہ کے ارباب حل و عقد نے اس خیال سے کہ سردی حد سے بڑھ گئی ہے طلبہ کی صبح کی کسرت جو لازمی ہے چند دنوں کے لئے معاف کر دی تھی۔ لیکن مولانا تھے کہ صبح سویرے اونی جبہ پہنے نماز اور ذکر کیلئے ہر روز دریا پہنچ جاتے۔

صبح کے ان معمولات سے مولانا جب فارغ ہوتے ہیں تو ان کی طبیعت میں بڑی تازگی و انبساط ہوتا ہے۔ اس وقت آپ کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ طلباء موجود ہوں، تاکہ آپ درس شروع کر دیں۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ مولانا بڑے پریشان نظر آئے ہیں اور آپ کے چہرے پر برہمی اور ذہنی خلجان کے آثار نمایاں ہیں اور گفتگو کے تلخ لہجہ میں بھی دکھ اور باطنی اذیت کا اظہار ہوتا ہے۔ مولانا کی یہ کیفیت اسوقت ہوتی ہے جب کوئی سخت معاملہ درپیش ہو اور اس کو حل کرنے کے لئے مادی حالات نظر نہ آئیں۔ آپ کو اس طرح کی جانکاہ اذیتوں سے اکثر دوچار ہونا پڑتا ہے۔ چنانچہ شام کو مولانا کی مجلس میں بیٹھنے والوں میں سے ہر ایک نے محسوس بھی کیا کہ آج آپ کی طبیعت پر کسی چیز کا بوجھ ہے اور ممکن ہے کہ اس تردد اور اضطراب میں مولانا اس رات کو مطلق سو نہ سکے ہوں۔ لیکن صبح ذکر اذکار سے فارغ ہونے کے بعد مولانا کو دیکھئے تو طبیعت بالکل بحال نظر آئے گی اور آپ کے چہرہ پر پورا سکون اور قرار ملے گا۔ اور دیکھنے والا سمجھے گا کہ رات کی کوفت کا موصوف پر ذرا بھی اثر نہیں ہے۔ آپ گفتگو فرمائیں گے، تو اس میں کہیں

گزشتہ رات کی طرح غصہ کے آثار نہ ہوں گے۔ بلکہ باتوں میں نئے عزم اور ولولوں کی جھلک ملے گی۔

مولینا کو مکہ معظمہ کے زمانہ قیام میں سخت معاشی پریشانیوں میں سے گزرنا پڑا۔ آمدنی کا کوئی مستقل ذریعہ نہ تھا، ہندوستان سے بعض احباب کچھ بھیج دیتے تھے لیکن وہ ناکافی ہوتا تھا۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوا کہ ان کے پاس صرف اللہ کا نام رہ گیا اور فاقوں تک نوبت پہنچ گئی۔ ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ دو تین دن تک کھانے کو کچھ میسر نہ آیا۔ شاید عید الفطر کا دن تھا۔ مولینا نے اپنے عزیز سے جو زندگی بھر ان کی خدمت میں رہے ہیں، فرمایا کہ میں نماز کے لئے خانہ کعبہ جاتا ہوں۔ خدا تعالیٰ اپنے بندوں سے غافل تو نہیں ہے۔ وہ کچھ دے گا تو کھالیں گے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ اس طرح کے فاقے کئی بار آئے ہیں۔ لیکن طبیعت کبھی بددل نہیں ہوئی اور دل کو ہمیشہ یہ یقین رہا کہ ایک ذات ہی جو سب کا خیال رکھتی ہے۔ اس یقین نے سخت سے سخت مصیبتوں میں بھی مجھے اطمینان اور سکون بخشا اور میں اس کی رحمت سے اپنی زندگی میں کبھی بھی نا اُمید نہیں ہوا۔

یہ طمانیت، یہ شر کے مقابلہ میں خیر کے غالب آنے کا عقیدہ، یہ یقین کہ دُنیا کے ان جھنجھٹوں، پریشانیوں، دشواریوں اور ناکامیوں کی حیثیت عارضی ہے، یہ یاس کو دل میں راہ نہ دینا، اور یہ اپنے مقصد اور نصب العین پر اتنا مستحکم ایمان۔ الغرض مولینا کی یہ فطری رجائیت، یہ سب فیوض ہیں مولینا کے اس عقیدے کے کہ ہماری اس مادی زندگی کے ماورا بھی کچھ ہے اور اس کائنات میں جو کچھ ہے، وہ سب اسی کا پرتو ہے۔ اور یہ کہ ہم ایک بہت بڑے وجود کا ایک حصہ ہیں۔ یہ وجود لا انتہا ہے۔ اس کی وسعت ناپیدا کنار ہے اور گو ہم اس کے مقابلہ میں بے حد حقیر اور ہیچ ہیں۔ لیکن اس بڑے وجود کو

ہمارا خیال ہے۔ اور اس کی کارسازی برابر ہم پر نگاہ رکھتی ہے۔ ہماری زندگی ایک بے معنی کھیل نہیں، بلکہ ہم ایک مقصد لیکر اس دُنیا میں آئے ہیں۔ اور اس مقصد کی تکمیل کیلئے جو ہم جدوجہد کرتے ہیں۔ وہ ہمیں بعد میں ایک اور اعلیٰ اور برتر زندگی کا حق دار بنا دیتی ہے۔ یعنی زندگی کی ان تمام قدروں پر ایمان جسے ہم آسان لفظوں میں خدا کہہ دیتے ہیں۔ یہی ایمان و عقیدہ ہے جو مولینا کی زندگی میں سب سے بڑا محرک رہا ہے۔ اس ایمان اور عقیدہ میں اس قدر پختگی اور استقامت کہ دنیا اِدھر سے اُدھر ہو جائے۔ لیکن اس میں تزلزل نہ آئے، یہ سب تصوف کا دین ہے۔ علم کے ذریعہ تو انسان دلیل اور منطق کے زور سے اپنے مقصد پر ایمان لاتا ہے لیکن صاحب تصوف اپنے مقصد کو آنکھوں کے سامنے موجود پاتا ہے۔ بیشک مولینا ان معنوں میں پورے صوفی ہیں کہ وہ جن چیزوں کو مانتے ہیں وہ ان کیلئے علم الیقین اور عین الیقین نہیں بلکہ حق الیقین کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ چیزیں ان کی ذات میں یوں سما گئی ہیں کہ اب یہ فرق کرنا ناممکن ہو گیا ہے کہ آپکی شخصی زندگی کی حد کہاں ختم ہوتی ہے اور مقاصد اور نصب العین کی منزل کہاں سے شروع ہوتی ہے۔ مولینا کی زندگی عبارت ہے اُن کے نصب العین سے اور ان کے نصب العین سے مراد ان کی زندگی ہے۔

جب کوئی مقصد اور نصب العین اس طرح ہمارے دلوں میں گھر کر لیتا ہے۔ اور ہم اُسے یوں اپنا لیتے ہیں اور جان و دل سے اس کے ہو جاتے ہیں تو پھر ہماری زندگی ہمارے تمام احساسات، ہمارے دکھ درد، تکلیفیں اور راحتیں سب تا نوی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں اور ہماری سب سے عزیز متاع ہمارا وہ نصب العین ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس راہ میں جتنی بھی مشکلات آئیں طبیعت بخوشی برداشت کرتی ہے۔ نہ کسی صلہ کی آرزو رہتی ہے اور نہ معاوضہ کی پروا۔ کوشش یہ ہوتی ہے کہ جئیں تو اپنے نصب العین کیلئے جئیں اور موت

آئے تو اسی راہ میں آئے۔ انسان میں یہ کیفیت اسوقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک وہ اپنے نفس کی اصلاح نہ کرلے۔ تصوف کا منصب دراصل اسی نفس کی اصلاح اور تزکیہ ہے۔

تصوّف کے مقامات میں کہ ایک فنا کا مقام ہے، فنا کا مفہوم یہ ہے کہ بندہ اپنے نفس اپنی تمام لذات یہاں تک کہ وہ اپنے اختیار۔ یعنی ہر چیز سے دست کش ہو کر ذات الٰہی میں فنا ہو جائے۔ ہم اس سے پہلے کہیں لکھ آئے ہیں کہ دیوبند سے فارغ ہونے کے بعد مولینا جب سندھ پہنچے۔ تو اپنے بزرگوں کی صحبت میں باطن کے تزکیہ اور تکمیل میں لگ گئے۔ مولینا کا بیان ہے کہ اس زمانہ میں مجھ میں اتنی قوت جذب پیدا ہو گئی تھی کہ مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر میں ان اشغال واذکار میں منہمک رہا تو اجتماعی کام نہ کرسکوں گا۔ اسلئے میں نے ادھر توجہ کم کردی! اور درس وتدریس میں زیادہ وقت دینے لگا۔ تصوف کا یہی مقام فنا جس کا ہم اوپر ذکر آئے ہیں مولینا نے اپنے سیاسی اور اجتماعی نصب العینوں کے لئے وقف کردیا ہے۔ بات یہ ہے کہ تصوف کی منازل طے کرنے سے نفس میں جو غیر معمولی صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں، بعض بزرگ تو انھیں صرف اپنے باطن تک محدود رکھتے ہیں، یا خارج میں اگر ان سے کوئی کام لیا۔ تو اپنے مریدوں اور عقیدتمندوں کے نفوس کو پاک کرنے اور انھیں نیک راہ پر چلانے تک اکتفا کیا۔ لیکن مولینا کی عمل پسند طبیعت نے انھیں دوسری راہ پر ڈال دیا۔ انہوں نے اپنے مرشدوں سے جو بھی فیض حاصل کیا اور تصوف کے طفیل جو بھی بلند مقام انھیں ملے وہ ان تمام صلاحیتوں کو سیاست میں بروئے کار لائے چنانچہ مولینا کی سیاست حیلہ جو عقل اور منفعت پسند ذہنیت والی سیاست نہیں۔

مولینا کے پیش نظر یہ نہیں کہ گو دل میں کچھ اور بھرا ہوا ہو۔ لیکن اوپرے دل سے عوام کے رجحانات کی تائید کی جائے اور انھیں بیوقوف بنا کر اپنی ہوس اقتدار کی تسکین کرلی

جائے۔ اس کے برعکس مولینا کی سیاست ان کے دل کی آواز ہے اور انھیں اس بات پر پورا الیقین ہے کہ یہ آواز ان کی کسی نفسانی خواہش کی صدائے بازگشت نہیں بلکہ ان کے لئے دل کی یہ آواز ارادہ الٰہی کی کارفرمائی کا ایک مظہر ہے اور اسی آواز پر عمل کرنا مصلحتِ خداوندی کو زندگی میں آشکارا کرنا ہے۔

الغرض ایک صوفی باصفا کی طرح مولینا کی تمام سیاسی اجتماعی اور ذہنی سرگرمیوں کا مقصد صرف اپنے رب کی رضا جوئی ہے اور وہ جو کچھ کہتے ہیں یا جو کچھ کرتے ہیں اس سے ان کا مقصد صرف اسی ذات اقدس کی خوشنودی ہے، اور انھیں اس امر کا یقین ہے کہ جو سیاسی پروگرام وہ اپنی قوم کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ ان میں قوم کی فلاح ہے اور زندگی کی جو نئی قدریں وہ قوم کو دیتے ہیں۔ ان کا ایمان ہے کہ بدلے ہوئے زمانے میں قوم کو انہی قدروں کی ضرورت ہے۔ مولینا کا یہ عقیدہ ہے کہ زمانہ کا تقاضہ خدا کی مشیئت کے تابع ہوتا ہے اور زندگی کے اسباب وحالات جس نظام کے متقاضی ہوتے ہیں خدائی مصلحت اسی نظام کو دنیا میں نافذ کرنا چاہتی ہے۔ اور یہی اس کی مرضی ہوتی ہے۔ لیکن خدا کی یہ مرضی ہمیشہ اس کے بندوں کے ذریعہ ہی دنیا میں عملی جامہ پہنتی ہے اور اللہ کا ہاتھ ہی بندوں کے ہاتھ کے اندر کام کرتا ہے۔ اس لئے بسا اوقات سیاسی کام بھی الٰہی کام ہو سکتے ہیں، اور سیاست عبادت بن جاتی ہے۔

مولینا کی سیاست دراصل ان کے اسی وجدانی شعور کا مظہر ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کو اپنے سیاسی مقاصد کے صحیح اور برحق ہونے کا اتنا اٹل یقین ہے۔ لیکن وجدان وجدان میں بھی فرق ہوتا ہے، ایک وجدان ہوتا ہے ان گھڑ اور غیر ترقی یافتہ آدمی کا، اور ایک وجدان ہے، اس آدمی کا جو عقل کے سب مقامات سے گزر کر فکر وخیال

کی اعلیٰ منزل پر پہنچے اور پھر تصفیۂ نفس کے ذریعہ اپنے دل کو آلائشوں اور کدورتوں سے بھی پاک کر لے، ظاہر ہے یہ وجدان اس قدر ارفع ہوگا کہ اس کے لئے تقدیر کی مصلحتیں مستور نہ رہیں گی، اور اس پر یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے گی کہ خدا اپنے بندوں کے لئے کیا چاہتا ہے، یا زمانہ کا کیا تقاضہ ہے، یا دوسرے لفظوں میں تاریخ کس امر کی متقاضی ہے۔

مولانا کی سیاست پر اعتراض کرنے والوں نے کبھی ان مسائل کو یوں سمجھنے کی طرف توجہ نہیں کی۔ ان میں سے اکثر تو سنی سنائی باتوں پر یقین کر لیتے ہیں اور انہوں نے کبھی یہ جاننے کی کوشش بھی نہیں کی کہ مولانا کس بلند مقام سے گفتگو فرما رہے ہیں۔ علماء کے گروہ کا تو یہ حال ہے کہ وہ خدا کی مرضی کو زمانہ میں اثر انداز ہوتے نہیں دیکھتے اور نئے پڑھے ہوؤں کو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ تاریخ کے تقاضوں اور وقت کی ضرورتوں میں خدا کی مرضی کا کیا دخل۔ اوّل الذکر جماعت "شؤن اللہ" کا اس زندگی میں شکل پذیر ہونا نہیں سمجھتی اور اسے یہ معلوم نہیں کہ "کل یوم فی شان" کا اظہار زمانے کے تاریخی تقاضوں ہی میں ہوتا ہے اور ادھر نوجوان طبقہ ہے کہ وہ زمانہ کی حدود سے آگے نہیں بڑھتا۔ وہ سمجھتا ہے کہ یہ تغیرات اور انقلابات خود بخود ہو رہے ہیں۔ ایک خدا کا قائل ہے لیکن خدا کی "شان" کا منکر۔ یہ ایک "شان" کو مانتا ہے لیکن خدا کا انکار کرتا ہے۔ مولانا کو فکر و نظر اور جذب و سلوک سے وہ مقام معرفت میسر ہے جہاں سے آپ روح کائنات کو اس اسباب و حالات کی دنیا میں نازل ہوتے اور اسے تدبیر و انصرام کرتے دیکھتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ محض تدبیر و انصرام کو ماننے والوں یعنی مادیین کی بات سنتے ہیں تو وہ اسی خلافِ واقعہ نہیں سمجھتے۔ بلکہ یہ جانتے ہیں کہ انہوں نے حقیقت کا صرف ظاہری رخ دیکھا ہے لیکن ان کو یقین ہے اور چشم بصیرت سے انہوں نے اس کا مشاہدہ کیا ہے کہ یہ تدبیر و انصرام خود بخود

نہیں ہو رہا، بلکہ کوئی بالاتر صاحب الارادہ قوت ہے جس کا ہاتھ اندر ہی اندر کام کر رہا ہے۔ اسی بنار پر غلطی سے اہلِ مذہب یہ سمجھ لیتے ہیں کہ مولٰینا اشتراکیت سے متاثر ہو کر دین اسلام کو اشتراکی بنار ہے ہیں اور نئے طبقے یہ کہتے سُنے جاتے ہیں کہ موصوف خواہ مخواہ اشتراکیت میں مذہب کا پیوند لگانے کی کوشش کر رہے ہیں۔

مولٰینا کے فکری اور علمی ارتقار کا اندازہ اس سے لگائیے کہ انہوں نے اپنی ساری زندگی تحصیل علم میں گزار دی۔ کتابیں پڑھیں۔ لوگوں کی زندگیوں سے بہت کچھ سیکھا خود زمانے کی بھنوروں میں پڑے اور زندگی کے نشیب و فراز کے تاثرات اور واردات کو اپنے اوپر طاری کیا۔ تاریخوں کا مطالعہ کیا! اور ہندوستان اور افغانستان، روس، ترکی اور حجاز میں تاریخی قوتوں کو باہم دست و گریباں ہوتے دیکھا اور ان کے نتائج کا مشاہدہ کیا۔ الغرض آپنے ماضی کو کتابوں میں اور حال کو زندگی کے انقلابات میں خوب آنکھ کھول کر دیکھا، اس تحقیق جستجو اور تجربوں کے بعد ظاہر ہے عقل اور فکر کتنی ترقی یافتہ ہو گی اور پھر یہ عقل ایک ایسے آدمی کی عقل تھی جو خاندانی تعصبات اور قومی اوہام سے شروع سے ہی آزاد تھا، اور اس نے بچپن ہی میں عقل کی آواز پر اپنے جذبات کو تج دیا تھا۔ عقل اور اتنی آزاد عقل۔ اور پھر وہ اتنی کٹھالیوں میں بار پڑ چکی اور نئے نئے طرح طرح کے امتحان میں سے گزر چکی ہو۔ جو وجدان اس عقل کو ایقان اور طمانیت بخش سکتا ہے کیا اس وجدان کی باتیں خدانخواستہ اتنی سطحی ہو سکتی ہیں کہ ہماری قوم کے سطحی آدمی بھی ان پر ہنسیں۔ ہماری علمی بیچارگی اور ذہنی اتھلے پن کی اس سے زیادہ اور کیا مثال ہو سکتی ہے۔

فکر و عقل کی تہذیب اور ترقی کیلئے مولٰینا کو جو مسلسل تگ و دو کرنی پڑی اس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں اب دیکھنا یہ ہے کہ وجدان کی اصلاح اور تزکیہ

کے لئے تصوف میں ایک سالک کو کن کن مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ عقل کی تہذیب و ترقی کی طرح وجدان کی اصلاح و تزکیہ میں بھی انسان کو بڑی دشواریاں اٹھانی پڑتی ہیں۔

تصوّف کے مقامات کی ابتدا یہ ہے کہ آدمی کے دل میں ایک پرزور اُمنگ پیدا ہوتی ہے اور وہ ایمان و یقین حاصل کرنے کے لئے بے تاب ہو جاتا ہے چنانچہ اُسے وراثت میں ملے ہوئے عقیدوں پر شک ہونے لگتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ ایمان و یقین اس کے دل ہی یوں پھوٹے جس طرح چشمہ سے پانی پھوٹتا ہے۔ آہستہ آہستہ اُس کے دل سے اوہام و شکوک کی ظلمت چھٹتی جاتی ہے اور مرشد کی توجہ سے وہ آگے بڑھتا جاتا ہے۔ تقویٰ و زہد کے مدارج طے کر کے وہ اس مقام پر پہنچتا ہے۔ جہاں اس کا دل تمام نفسانی آرزوں اور خواہشوں سے پاک ہو جاتا ہے۔ اس مقام پر اُسے وجدانی ذوق کی لذت نصیب ہوتی ہے۔ اس سے آگے کئی اور مقام ہیں اور سالک کو اپنے نفس کے تصفیہ اور ترقی کیلئے بہت اور ریاضتیں کرنی پڑتی ہیں۔ ان کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں۔ ہمارا مقصد صرف اتنا بتانا تھا کہ مولانا نے جس طرح علوم دینیہ فلسفہ و منطق اور زندگی کے عملی تجربوں سے عقل و فکر کی صلاحیتوں کو جلا دی۔ اسی طرح تصوف کے ذریعہ اپنے وجدان کا بھی تزکیہ کیا اور استعداد کے مطابق اسے درجۂ تکمیل پر پہنچایا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ علم و فلسفہ ہماری استدلال و فراست کی قوت کو ترقی دیتا ہے، اور تصوّف وجدان کی تنقیح کرتا ہے۔ اگر استدلال و فراست ہو، اور وجدان نہ ہو تو زندگی میں یقین پیدا نہیں ہوتا اور کام کرنے کے لئے جس اندرونی ولولہ اور باطنی اُمنگ کی ضرورت ہوتی ہے اس سے آدمی محروم رہتا ہے لیکن اگر محض وجدان ہو اور استدلال و فراست نہ ہو تو انسان توہم پرست ہو جاتا ہے اور وہ ہر فضول اور لایعنی

چیز پر ایمان لے آتا ہے اور اپنی سادہ لوحی سے مکار اور فریبی مدعی کا آلہ کار بن جاتا ہے۔ چنانچہ زندگی میں وجدان کی بھی ضرورت ہے۔ اور استدلال وفراست کی بھی۔ لیکن وجدان وہ صحیح ہے جو استدلال کی بھٹی میں پڑ چکا ہو اور استدلال وہ مفید ہوتا ہے جسے وجدان کی آب مل چکی ہو۔ مولینا کے نزدیک اسلام کی سب سے بڑی خصوصیت بھی یہی ہے کہ وہ ایک طرف تدبر وتفکر پر اپنے اصول وقواعد کی بنیاد رکھتا ہے۔ اور دوسری طرف یقین وایمان کے لئے وجدان اور باطنی شعور کے تصفیہ پر زور دیتا ہے۔ چنانچہ تدبر و تفکر کے لئے علوم دینیہ اور علوم عقلیہ کی ضرورت ہے، اور وجدان کو ترقی دینے کے لئے تصوف اور سلوک کو اختیار کرنا چاہیئے جس نے محض علم کو دین کا مدار قرار دیا۔ وہ بھی گمراہ ہے۔ اور جس نے صرف وجدان کو سب کچھ سمجھ لیا۔ وہ بھی راہ راست سے بھٹک گیا یعنی امام مالکؒ کے قول کے مطابق "جو شخص صوفی ہوا اور فقیہہ نہ ہوا وہ گمراہ ہوا اور جو فقیہہ ہوا اور صوفی نہ ہوا، وہ فاسق رہا اور جس نے ان دونوں کو جمع کیا وہ محقق ہوا۔" شیخ عبدالحق محدث، دہلوی اپنی کتاب "اشعۃ اللمعات" میں "احسان" کی اس طرح تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "جامعیت کا کمال یہ ہے۔ باقی سب زیغ وضلال ہے۔" الغرض اسلام نہ عقل کا انکار کرتا ہے اور نہ وجدان کا۔ اور اسلام کو سمجھنے اور سمجھانے کے ذہن انسانی کی یہ دونوں صلاحیتیں لازم وملزوم ہیں۔ تصوف علوم شرعیہ اور عقلیہ کا تتمہ ہے۔ اور شرعی اور عقلی علوم تصوف کے تتمہ، اور دونوں کا صحیح مصرف یہ ہے کہ وہ فرد، جماعت، قوم یا انسانیت کی مادی اور اجتماعی زندگی کو بہتر بنائیں

مولینا کا یہ طبعی رجحان خود ان کی اپنی علمی وتحقیقی زندگی میں بھی نمایاں ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ بچپن ہی سے مجھے ریاضی اور اقلیدس سے بڑی دلچسپی رہی ہے۔ بعد میں جب میں نے منطق

پڑھی تو اس میں مجھے بڑا لطف آیا اور دماغ کو ذرا بھی الجھن نہ ہوئی، فقہ اور حدیث میں بھی مولینا کا بڑا اغائر اور وسیع مطالعہ ہے۔ چنانچہ جب آپ دیوبند میں پڑھتے تھے تو اس زمانہ میں آپ نے اصول فقہ پر ایک رسالہ لکھا۔ جسے حضرت شیخ الہند نے بہت پسند فرمایا۔ علم حدیث کی تحصیل میں بھی مولینا نے بڑی محنت کی، فرماتے ہیں کہ جامع ترمذی میں نے حضرت مولینا شیخ الہند سے پڑھی اور سُنن ابی داؤد کے لئے حضرت مولینا رشید احمد صاحب کی خدمت میں گنگوہ پہنچا۔ مولینا کے شوق حدیث کا یہ حال تھا کہ فرماتے ہیں کہ میں نے نسائی اور سنن ابن ماجہ چار چار دن میں پڑھی ہیں۔

دیوبند سے فارغ التحصیل ہو کر آپ سندھ میں گوٹھ پیر جھنڈا میں قیام فرما ہوئے۔ یہاں علوم دینیہ کا بے نظیر کتب خانہ تھا۔ مولینا فرماتے ہیں کہ میرے تکمیل مطالعہ میں اس کتبخانہ کے فیض کو بڑا دخل ہے۔ قرآن تو آپ کا خاص موضوع تھا ہی۔ اس سلسلہ میں تو آپ سے شاید ہی کوئی تفسیر چھوٹی ہو۔

مولینا ایک عرصہ تک مکہ معظمہ میں رہے ہیں۔ وہابی علماء امام ابن تیمیہ اور امام شوکانی کے خاص طور پر گرویدہ ہیں۔ مولینا حنفی ہیں اور ظاہر ہے ابن تیمیہ اور امام شوکانی دونوں کے مسلک سے متفق نہیں۔ لیکن مولینا کو ان دونوں بزرگوں کی کتابوں پر اتنا عبور تھا کہ شاید ہی کسی وہابی عالم کو ہو، امام شوکانی کی "نیل الاوطار" نام کی ایک اہم تصنیف ہے۔ مولینا نے ایک دفعہ فرمایا کہ معلوم نہیں میں نے کتنی بار اس کو پڑھا ہے۔ چنانچہ مکہ معظمہ کے قیام میں وہاں کے دار الحدیث کے استاد شیخ محمد بن عبدالرزاق بن حمزہ سے آپ کے بڑے گہرے تعلقات تھے اور ایک لحاظ سے آپس میں استاد شاگرد کا سا معاملہ تھا۔ الغرض جہاں تک ممکن تھا مولینا نے تمام دینی علوم کا پورا احاطہ کیا اور ان میں غیر معمولی درک حاصل کیا۔

لیکن علوم فلسفیہ سے مولٰینا کا شغف علوم دینیہ سے کچھ کم نہ تھا۔ مولٰینا نے تمام مسلم فلسفیوں کی کتابوں کا بالاستیعاب مطالعہ فرمایا ہے اور شاہ ولی اللہ کی وہ کتابیں جن میں موصوف نے علوم عقلیہ پر خالص عقل و منطق کی روشنی میں بحثیں کی ہیں، مولٰینا کو ازبر یاد ہیں اور سالہا سال سے آپ ان پر غور و خوص فرما رہے ہیں۔ ان علوم سے آپکی شیفتگی کا یہ عالم ہے کہ ایک دفعہ آپ سندھ سے دیوبند آئے تو آپ کو سونے کیلئے جو کمرا ملا وہاں شاہ اسمٰعیل شہید کی کتاب "العبقات" کا نسخہ پڑا تھا۔ یہ کتاب فلسفہ پر ہے اور بڑی دقیق اور جامع ہے۔ مولٰینا فرماتے ہیں کہ میں ساری رات اس کا مطالعہ کرتا رہا اور جب تک کتاب کو ختم نہیں کیا اسے چھوڑا نہیں۔

لیکن علم و فلسفہ کی اس تمام جستجو کے باوجود مولٰینا کیلئے علم و فلسفہ کبھی اصل مقصد نہیں بنے، بلکہ آپ نے ہمیشہ ان کو زندگی کا ایک ذریعہ سمجھا۔ علوم کی تحصیل میں بھی آپ کے ہاں روایت پر درایت اور نقل پر عقل کو ترجیح رہی۔ موصوف نے اپنی زندگی میں کبھی کسی ایسی بات کو نہیں مانا۔ جو انکی عقل کے لئے قابلِ قبول نہ ہو۔ وہ مذہب جو پہلے ہی دن عقل سے دست کش ہونے کو کہے، مولٰینا اس مذہب کے سرے سے قائل نہیں اگر وہ اپنی عقل کو اتنا بیچارہ سمجھتے تو کبھی بھی اپنا آبائی مذہب نہ چھوڑتے لیکن آپ کی یہ عقل بھی تابع ہے آپکے وجدان کی۔ اور اس وجدان کو آپ نے مرشدوں کی توجہ اور تصوف اور سلوک کی ریاضتوں سے مہذب اور مصفّٰی کیا اور پھر اس ترقی یافتہ عقل اور تصفیہ شدہ وجدان کی صلاحیتوں کو آپ نے علم و حکمت کے مقالات یا النفوس کی روحانی تسخیر تک محصور نہیں کر دیا، بلکہ ان کو عمل کا خادم بنایا۔ اور گرد و پیش کی زندگی کے ٹھوس مسائل کو سمجھنے اور ان کو حل کرنے میں ان سے مدد لی۔ الغرض مولٰینا نے عقل کو ہمیشہ

عقل کی کھسوٹی پر پرکھا! اور اس عقل کو وجدان سے ہم نوا کیا اور عملی زندگی میں ان کو اپنا خضر راہ بنایا۔ لیکن اس سلسلہ میں مولٰنا کی شخصیت کی بڑائی یہ ہے کہ انہوں نے نقل کا دائرہ، ایک گروہ! ایک قوم یا ایک مذہب کی روایات! اور تاریخ تک محدود نہ رکھا بلکہ انہوں نے کوشش کی کہ انسانیت کی تمام تاریخ سے استفادہ کریں! اور انسانوں کے کل علمی سرمایہ کو اپنا سمجھیں۔ پھر آپ نے عقل کو صرف خیالی قیاس آرائیوں اور منطقی موشگافیوں کا پابند نہ کیا بلکہ زندگی کے حقائق کی روشنی میں عقل کو جانچا، اس کی کوتاہیوں کو آزمایا! اور اپنے مشاہدات اور تجربات پر اس کو کسا اور پھر اس عقل کو وجدان کے تابع کیا اور وجدان بھی ایسا جو سلوک! اور ریاضتوں کی آگ میں پڑ کر کندن ہو چکا تھا! اور اس میں یہ جوہر پیدا ہو گیا تھا کہ ایک جزؤ ہوتے ہوئے کُل کا مشاہدہ کر سکے۔ ایک ذرہ ہو لیکن درح کائنات کو دل میں جلوہ گر پائے! اور فرد ہونے کے باوجود کُل انسانیت کو اپنے اندر جگہ دے۔ عقل! اور وجدان دونوں کی ضرورت! اور انکی ہم آہنگی پر علامہ! اقبال نے بھی بڑا زور دیا ہے اور مرحوم نے بار بار اس کی طرف توجہ دلائی ہے کہ قوموں کی زندگی کے لئے عقل اور وجدان دونوں کی ضرورت ہے۔

مرحوم نے وجدان کو کہیں ذکر سے تعبیر کیا ہے، اور کہیں عشق سے اور عقل کو اکثر فکر کا نام دیا ہے، فرماتے ہیں ذکر ذوق و شوق کی تربیت کرتا ہے، اور فکر ذکر سے ہی مکمل ہوتا ہے۔ جذب و سلوک سے جس کا حاصل ذکر ہے، دل میں اتنی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ صاحبِ ذکر بادشاہوں کے سامنے "مردہ باد شہنشاہیت" پکار اٹھتا ہے، وہ علم جو ذکر و فکر دونوں کا حامل ہو، اس علم میں کم بصری کا دخل نہیں ہوتا۔

وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں   تجلیات کلیم و مشاہدات حکیم

مرحوم نے اعلیٰ حضرت ظاہر شاہ کو مخاطب کرتے ہوئے ذکر و فکر کی مزید شرح فرمائی ہے۔ کہتے ہیں۔ ہماری ساری متاع کتاب و حکمت ہے، اور ہماری ملّت کی قوت کا انحصار صرف ان دو پر ہے۔ ایک جہان ذوق و شوق کی فتوحات کرتی ہے اور ایک کا کام جہان تحت و فوق کی تسخیر ہے۔ حکمتِ اشیا، فرنگی کی پیدا کی ہوئی نہیں ہے۔ یہ تو محض لذتِ ایجاد کا جذبہ ہے۔ اگر تم سمجھو تو یہ حکمت مسلمانِ زادہ ہے اور ہماری ہی گم شدہ متاع ہے۔ در اصل ہم نے علم و حکمت کا بیج بویا تھا اور آج فرنگی اس کا پھل کھا رہا ہے۔ حکمت کی اس پری کو ہمارے اسلاف نے شیشہ میں اتار رکھا تھا۔ اب تو اُسے پھر دوبارہ شکار کر کہ یہ ہماری ہی ملک ہے۔ لیکن مرحوم کے نزدیک اس علم، حکمت فکر یا عقل کو مسلمان کرنے کی ضرورت ہے۔ اور اس کو مسلمان کرنے کا یہ طریقہ نہیں کہ اُسے مردود قرار دیا جائے۔ یا اس سے کوئی تعلق نہ رکھا جائے بلکہ اس کے ساتھ ذکر کو ملحق کیا جائے۔

مولینا اسی ذکر و فکر کو زندگی میں باہم دگر ملانے کی دعوت دیتے ہیں۔ فکر ان کی عمر بھر کی علمی عقلی اور تجربی تگ و دو کا حاصل ہے اور ذکر آپ نے جذب و سلوک کے ذریعہ سیکھا ہے۔ ذکر و فکر کی اس دُنیا کو علامہ اقبال نے بڑے دل کش انداز میں پیش کیا ہے۔

یہ ہیں سب ایک ہی سالک کی جستجو کے مقام وہ جس کی شان میں آیا ہے علّم الاسماء
مقام ذکر کمالاتِ رومی و عطار مقام فکر مقالاتِ بوعلی سینا
مقام فکر ہے پیمائشِ زمان و مکاں مقام ذکر ہے سبحانَ ربیَ الاعلیٰ

ہندوستان میں خدا کے فضل سے صاحبِ فکر بھی ہیں، اور ارباب ذکر بھی۔

صاحبِ فکر صرف مادی زندگی کی تنظیم و تشکیل کو کافی سمجھتے ہیں اور ارباب ذکر مادی زندگی سے کتراتے ہیں۔ لیکن مولینا علامہ مرحوم کی طرح زندگی میں ذکر و فکر دونوں کو ضروری سمجھتے ہیں اور انھیں اس بات کا یقین ہے کہ ذکر فکر کے بغیر محض دیوانے کی ہو ہو اور ذکر نہ ہو تو باطنی زندگی مردہ ہو جاتی ہے۔

علامہ مرحوم شاعر و فلسفی تھے۔ انہوں نے کبھی شعر میں اور کبھی نثر میں، لیکن شعر میں زیادہ اور نثر میں بہت کم اس حقیقت کو دلاویز انداز اور موثر اسلوب میں بار بار کہا۔ بہت کم اسے سمجھے، اور بہتیرے تو محض رنگ و آب شاعری پر ہی وجد کرتے رہے۔ جو تھوڑے بہت سمجھے ہیں وہ مرحوم کی اس نصیحت پر عمل کرنے کے متعلق کبھی سوچتے نہیں چنانچہ وہ مرحوم کے ان اشعار کو پڑھتے ہیں لیکن ان کے ذہن میں یہ کبھی نہیں آتا کہ حکمت کو پھر فرنگ سے دیار اسلام میں لانے کے لئے کیا کرنا چاہیئے۔ اگر یہ واقعی سچ ہے کہ

حکمت اشیاء فرنگی زاد نیست　　　اصل اُو جز لذتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است　　　ایں گہر از دست ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پر کشاد　　　علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند　　　حاصلش افرنگیاں برداشتند
ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست　　　باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست

تو پھر اس علم و حکمت کو اپنانے کے لئے کیا طریقہ اختیار کرنا ہوگا۔

مولینا کو بھی علامہ مرحوم کی طرح اس بات کا شدید احساس ہے کہ اگر ہم نے اس حکمت کو اپنا نہ بنایا تو اس دنیا میں ہمارے پنپنے کے لئے کوئی امکان نہیں ہے۔ لیکن مولینا بھی مرحوم کی طرح اس حکمت کے لادینی اثرات سے مطمئن نہیں! اقبال کی فہم و بصیرت اُسے اُن

حقائق کی طرف لے گئی، مولینا کسی اور راستہ سے ان حقائق پر پہنچے۔ اقبال شاعر تھے انہوں نے قوم کو پیغام سنایا اور اپنا فرض پورا کر دیا۔ لیکن مولینا عملی آدمی ہیں اور وہ اس حقیقت کو جو انکے لئے اب بمنزلہ ایمان کے ہوگئی ہے۔ زندگی میں بر سر کار لانا چاہتے ہیں۔ چنانچہ وہ اس علم و حکمت کو اپنانے کے لئے ایک واضح اور متعین راہ تجویز کرتے ہیں اور یہ بھی یقین دلاتے ہیں کہ اس راہ پر چل کر ہم لادینیت سے بھی محفوظ رہیں گے۔

مولینا خود اپنے متعلق فرماتے ہیں کہ میں وطن سے نکلا اور افغانستان پہنچا۔ وہاں مجھے نئے نئے حالات سے سابقہ پڑا چنانچہ بزرگوں کی بتائی ہوئی اور سوچی ہوئی باتیں سب بیکار ہو گئیں۔ روس گیا تو بالکل اور دنیا نظر آئی جن مزعومات اور عقائد میں میری ساری زندگی گزری تھی۔ روس میں ان کو ایک ایک کر کے ٹوٹتے اور مٹتے دیکھا اور نئے اصولوں پر زیادہ جاندار اور زیادہ مستحکم نظام بننے کا مشاہدہ کیا۔ پھر ترکی میں بھی کم و بیش یہی کچھ میرے سامنے ہوا۔

مولینا فرماتے ہیں کہ اس تمام زمانے میں مجھے ایک لمحہ کے لئے بھی اپنے مذہب کے اساسی عقیدہ پر شک و شبہ نہیں ہوا۔ اور میرا دینی فکر روسی انقلابیوں کے لادینی فکر سے بلند تر رہا۔ اور ان کی تمام مادیت کو میرے الہی فکر نے اپنے اندر ہضم کر لیا۔ دوسرے لفظوں میں مولینا کا دینی عقیدہ اتنا وسیع اور ہمہ گیر تھا کہ اشتراکیوں کی مادیت کو قبول کرنے کے بعد بھی خدا تعالیٰ کے وجود پر ان کا ایمان متزلزل نہیں ہوا۔ مولینا فرماتے ہیں کہ یہ سب شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا فیض اور ان کے پیش کردہ وحدۃ الوجود کے عقیدہ کا اثر تھا۔ یعنی انقلاب کے ان طوفانوں کے مقابلہ میں جن کی بڑے بڑے تاب نہ لا سکتے تھے، مولینا محض تصوف کی برکت

سے اسلام پر ثابت قدم رہے۔

اپنے اس ذاتی تجربہ اور شخصی وجدان کی بنا، پر مولینا فرنگ کی علم و حکمت کو کھلے بندوں اپنانے کی دعوت دیتے ہیں، اور اسی کو وہ "یورپنزم" کا نام دے رہے ہیں۔ مولینا اس کی لامذہبیت سے مطلق ہراساں نہیں ہیں۔ وہ اس آگ میں خود پڑ چکے ہیں اور انھیں یقین ہے کہ جس طرح میں اس آگ میں پڑ کر اپنا ایمان سلامت نکال لایا۔ اسی طرح اگر مسلمان بھی میرے ذہن و فکر کے ساتھ اس آگ میں کودیں گے تو ان کے اسلام کو کوئی گزند نہیں پہنچے گا۔ مولینا نے اپنے ذہن و فکر کی تربیت شاہ ولی اللہ کے فلسفہ سے کی تھی۔ چنانچہ ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم فلسفۂ ولی اللہی سے مسلح ہو کر یورپی علم اور سائنس کو قابو میں لانے کی ہمت کریں، تو ہم بے دینی سے بھی محفوظ رہیں گے۔ اور یورپ کی مادی ترقی اور معاشی تنظیم کو بھی اپنے ہاں رائج کر سکیں گے۔

فلسفہ ولی اللہی کا مرکزی نقطۂ عقیدہ وحدت الوجود ہے۔ وحدت الوجود کا عقیدہ کیا ہے؟ اس کی تشریح آپ کو آئندہ باب میں ملے گی۔ بدقسمتی سے اس عقیدہ کے متعلق مسلمانوں کے ایک گروہ میں بڑی غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں۔ لیکن شاہ صاحب نے وحدۃ الوجود کا جو تصور پیش کیا ہے۔ وہ قرآن اور اسلام کی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ پھر شاہ صاحب اس تصور کے ماتحت کائنات کی اس طرح تشریح فرماتے ہیں کہ آج کا سائنس داں بھی اس سے مطمئن ہو جاتا ہے۔ نیز شاہ صاحب نے دُنیا کے تمام ادیان، مذاہب اور فکری نظاموں کا بھی تجزیہ کیا ہے اور وہ ان سب کی اصل حقیقت کو متعین کرتے ہیں، جو سب میں مشترک رہی ہے۔ اور سب کے سب اسی سے چلے تھے۔ لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، اس سے وہ دُور ہوتے چلے گئے۔ شاہ صاحب کے نزدیک خارجی علم جوہر لمحہ

متغیر ہوتا ہے! ور انسانیت کا باطنی شعور جو ہر زمانہ میں ایک ہی رہتا ہے۔ گو اس کا اظہار مختلف حالات میں مختلف طریقوں سے ہوا کرتا ہے۔ یعنی اس خارجی علم اور باطنی شعور دونوں کی ترقی سے انسانیت مکمل ہوتی ہے! دل الذکر کیلئے آپ تحقیق و جستجو مطالعہ و مشاہدہ اور تدبیر و تسخیر کائنات تجویز فرماتے ہیں اور باطنی شعور کے لئے جذب و سلوک کی راہ بتاتے ہیں۔ جذب و سلوک کے کئی طریقے ہیں اور ہر قوم نے اپنے اپنے رنگ میں جذب و سلوک کے قواعد وضع کر لئے ہیں۔ مولینا کے نزدیک فلسفہ ولی اللٰہی کی خصوصیت یہ ہی کہ اس نے جذب و سلوک کی ایک ایسی راہ بتائی ہے۔ جو سب قوموں کے طرقِ جذب و سلوک کی جامع ہے اور پھر اس میں اور اسلام میں تضاد بھی نہیں اور نیز سارے ادیان اور مذاہب کا بھی اس پر اتفاق ہو سکتا ہے۔

مولینا کا کہنا یہ ہے کہ یورپ کے موجودہ مادی اور معاشی نظام کو ہمیں لابدی طور پر قبول کر لینا چاہئیے۔ ان کے خیال میں یہ مادی نظام سارے کا سارا محض یورپ کی اپنی تخلیق نہیں۔ ہزارہا سال سے انسان دنیائے اسباب کی تسخیر کیلئے تگ و دو کرتا چلا آرہا ہے۔ ہر قوم نے اپنے اپنے وقت میں تسخیر کے اس عمل کو آگے بڑھایا۔ اس زمانہ میں اسباب کی دنیا میں یورپ سب کا امام ہے۔ اس لئے ہمیں یورپ کی سائنس اس کی تنظیم اور صنعت کو اپنانا ہوگا! ور خدانخواستہ اگر ہم نے یہ نہ کیا۔ تو ہمارا وجود اس دنیا میں باقی نہیں رہ سکتا۔ اور ہم ریت کے ذروں کی طرح ہواہیں اڑتے نظر آئیں گے۔

دوسری طرف مولینا کا یہ ارشاد ہے کہ زندگی کے مادی پہلو کی طرح اسکے باطنی پہلو کی ترقی کا سلسلہ بھی ابتدائے آفرینش سے جاری ہے۔ ہر قوم نے نفس انسانی کے باطنی شعور کو تہذیب اور ترقی دینے کے لئے طریقے سوچے۔ باطنی شعور کے تصفیہ اور

ترقی کے طریقہ کو ہم تصوف کہتے ہیں۔ مغربی اسے "مسٹزم" کا نام دیتے ہیں۔ ہندوؤں نے اسے ویدانت کہا۔ قدیم مصری، ایرانی اور یونانی اسے دوسروں ناموں سے پکارتے تھے مولٰینا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کے تصوف میں باطنی شعور کو سنوارنے اور ابھارنے کا ایک ایسا نظام ملتا ہے جو خالص اسلامی ہے اور انسانیت عامہ سے بھی ہم آہنگ ہے۔ نیز شاہ صاحب کا یہ تصوف موجودہ لادینی فکر کا بھی صحیح مصلح ہے۔ اور مسلمان اس کی وجہ سے "یورپنزم" اختیار کرنیکے بعد بھی اپنے مذہب سے وابستہ رہ سکتے ہیں اور چونکہ یہ فکر ساری انسانیت پر شامل ہے۔ اس لئے ایک ہندو اور عیسائی بھی اسے قبول کرسکتا ہے اور ایسا آزاد منش آدمی بھی اسے مان سکتا ہے۔ جو کسی خاص مذہب کا قائل نہیں۔

یہ ہے مولٰینا کا تصوف۔ تصوف کا لفظ سن کر عام طور پر قدامت پسندی اور رجعت پسندی کا خیال آتا ہے اور تصوف کو عموماً عمل اور اقدام کی ضد سمجھا جاتا ہے۔ لیکن مولٰینا کا تصوف "نہایت اندیشہ وکمال جنوں" کا مجموعہ ہے اور آپکے عمل کی سوتیں سب اسی سے پھوٹتی ہیں۔ اس تصوف ہی نے انھیں ہر خطرہ اور ہر مصیبت میں خدا کے دامن سے وابستہ رکھا۔ اور اسی کا احسان ہے کہ آپ کا خدا پر عقیدہ اس قدر وسیع اور ہمہ گیر تھا کہ اس میں ساری قومیں سما گئیں سارے ادیان آ گئے، کل کی کل انسانیت اس کے اندر جذب ہوگئی اور ساری کائنات کا اس نے احاطہ کرلیا! اور یہ عقیدہ ان تمام قیود وحدود سے پھر بھی بلند و برتر رہا۔ تصوف نے ایک طرف تو مولٰینا کے ذہن و فکر میں اس قدر وسعت و ہمہ گیری پیدا کی اور دوسری طرف آپ کو اتنا یقین اور استقامت بخشی کہ آپ اپنے اس باطنی شعور کو خارج میں لانے کے لئے ہمیشہ جدوجہد کرتے رہے! ور ناسازگار حالات اور مادی مشکلات کی کبھی پروا نہ کی۔ بلکہ اس کے

لئے جان تک دینے میں بھی دریغ نہ فرمایا۔

بے شک تصوف کا یہ ذوق مولینا میں فطری تھا لیکن اس ذوق کی تربیت اور تکمیل کے لئے آپ کو اسلامی تصوف کا سا سازگار ماحول اور شاہ ولی اللہؒ ایسے کامل مرشد ملے۔ چنانچہ ان کے فیض اثر سے ہی مولینا کا یہ جوہر اپنے کمال کو پہنچا۔ اسلامی تصوف کی اجمالی تاریخ اور اس میں شاہ ولی اللہ کا کیا مقام ہے۔ آئندہ باب میں اس پر بحث کی جائے گی۔

اسلامی تصوف

ہر مذہب کا اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ بندہ جس ذات کو اپنا خدا سمجھتا ہے اُس ذات سے اس کا اتصال ہو۔ وہ اُسے دیکھے۔ اُسے اپنے اندر پائے۔ وہ اس کے لئے شاہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہو۔ یہ ہے مذہب کا بنیادی جذبہ۔ اسے رسول اکرم علیہ الصلوۃ والسلام "احسان" سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ ایک سائل کے جواب میں ارشاد ہوا تمہارا اس طرح عبادت کرنا گویا خدا کو تم دیکھتے ہو۔ یا اگر یہ کیفیت طاری نہیں ہے تو تمہارا یہ سمجھنا کہ خدا تمہیں دیکھ رہا ہے۔ "یہ احسان" ہے۔ "احسان" ہی کے لئے آگے چل کر مسلمانوں میں تصوف کی علمی اصطلاح وجود میں آئی۔

مذہب جب کسی قوم کا دستورِ حیات بنتا ہے تو لامحالہ اُسے زندگی کے لئے قواعد اور قوانین بنانے پڑتے ہیں، چونکہ ہر قوم کا ماحول اور زمانہ جدا جدا ہوتا ہے۔ اس لئے لازمی طور پر انکی زندگی کے لئے جو قاعدے اور قانون بنتے ہیں وہ ایک سے نہیں ہوتے

لیکن یہ اختلاف محض شکل اور ظاہر کا ہوتا ہے۔ اصل جذبہ جو سب مذاہب کے اندر کام کرتا ہے وہ ایک ہی ہے اور وہ ہے خدا کو جاننا اور اس تک پہنچنے کے وسائل ڈھونڈھنا۔ مذہب کی ظاہری شکل اور عملی نظام کو ہم شریعت کہتے ہیں۔ اور جن ذرائع اور وسائل سے انسان میں خدا کو دیکھنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اسے ہم نے تصوف و طریقت کا نام دیدیا۔

مولٰینا نے ایک دفعہ کہا کہ میرے مرشد حافظ محمد صدیق صاحب نے ایک مرید سے فرمایا کہ آخرت میں تو اللہ تعالےٰ کو انسان دیکھے گا ہی لیکن آخرت تو آخرت اس دُنیا میں بھی آدمی اپنے رب کو دیکھ سکتا ہے۔ اس شخص نے کہا کہ آپ ہمیں ذکر و اشغال تو بتاتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالےٰ کو نہیں دکھاتے۔ آپ نے فرمایا۔ ہم تمہیں اللہ کو دیکھنے کے لئے تیار کرتے ہیں۔ مولٰینا فرماتے ہیں کہ یہ مرید بالکل سادہ سندھی دیہاتی تھا۔ آپ نے اُسے سمجھانے کے لئے مثال دی کہ دیکھو گھر والی مکھن اس برتن میں ڈالتی ہے جو پہلے گھی میں استعمال ہو چکا ہو۔

طریقت اور تصوف بندے کو اس قابل بناتے ہیں کہ وہ اس زندگی میں اپنے رب کو دیکھ سکے۔ شریعت اور قانون کا کام یہ ہے کہ وہ انسان کو اجتماعی زندگی گزارنے کیلئے لائحہ عمل دے۔ مذہب ان دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ طریقت اور شریعت دونوں لازم و ملزوم ہیں جو انہیں ایک دوسرے کی ضد سمجھتے ہیں وہ غلطی میں ہیں اور غلط کار ہیں۔ ایک روح ہے اور دوسرا جسم۔ ایک کا کام انسان کی باطنی زندگی کو سنوارنا اور اُبھارنا ہے اور دوسرا کا مقصد یہ ہے کہ ظاہری اعمال میں اس کے لئے نمونہ کا کام دے۔

جب شریعت مذہب کی روح یعنی جذبۂ خداشناسی سے محروم ہو جائے۔ تو اس کا وجود اور عدم وجود برابر ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح جب طریقت شریعت کے

قواعد وضوابط کو توڑ دے تو وہ نراج اور انارکزم ہی اور سوسائٹی اُسے کبھی گوارا نہیں کر سکتی۔

الغرض ہر مذہب تصوف پر مبنی ہے۔ اور ان معنوں میں تصوف کا اپنا کوئی خاص مذہب نہیں، ہر مذہب وملت میں تصوف کا عمل درآمد رہا ہے، دہرم اور شریعت، پوجا پاٹ اور نماز روزے کی تفصیلات بتانا تصوف نہیں۔ تصوف توان کاموں کو خلوص سے اور دل وجان سے کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ وہ انسان کو مذہب کی صحیح روح سے ہم کنار کرتا ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ ہر آدمی کو سچا خدا پرست بنائے۔

آدمی خدا کو کیسے پائے۔ ہمارے حواس محدود، محض جسموں کو ٹٹولنے، دیکھنے۔ ان کی سُننے اور ان کو سونگھنے تک رہیں۔ اور وہ ذات سرتاپا مجرد، ہمارے ہر خیال سے بلند۔ ایک اتنا ہیچ مایہ اور کم تر! اور دوسرا اتنا جلیل القدر اور برتر۔ اب دونوں کا اتصال ہو تو کیسے ہو؟ کس طرح ایک ذرہ میں سورج آجائے؟ اور کیسے ایک جزو کُل کا مشاہدہ کرے؟ ان مسائل پر غور کرنا۔ انھیں سمجھنا۔ اور سمجھانا تصوف کا موضوع ہے۔ ہر قوم نے اپنے اپنے زمانہ میں ان مسائل کو سوچا۔ اُن کے متعلق اپنے نظریات بنائے! اور ایک بندہ کس طرح خدا تک پہنچ سکتا ہے۔ اسکی راہیں بتائیں لیکن تصوف صرف بات کہنا یا سمجھانا نہیں۔ وہ اس پر عمل کر کے بھی دکھاتا ہے۔ چنانچہ تصوف "قال" نہیں "حال" ہے۔ وہ انسان کے اندر ایک ایسی کیفیت پیدا کرتا ہے کہ اس کا دل خدا کو خود اپنی نظروں سے دیکھ لے اور اس کی قدرت کو اپنے سامنے مجسم پائے۔

تصوف کے نزدیک خدا رسی کا راستہ بندہ کی خود اپنی ذات سے شروع ہوتا ہے جب بندہ اپنے آپ پر دھیان کرتا ہے اور یہ سوچتا ہے کہ میں کیا ہوں۔ کہاں سے آیا ہوں۔ کہاں جاؤنگا۔ جب بندہ ان باتوں کو سمجھ جاتا ہے تو گویا خدا کو پالیتا ہے۔

دوسرے لفظوں میں تصوف نام ہے اپنے آپ کو پانے کا جس نے اپنے آپ کو پالیا اس نے خدا کو پالیا" من عرف نفسہ فقد عرف ربہ"

اپنے آپ کو بندہ کیسے پائے؟ اس کے لئے صوفیاء کرام ذکر و اشغال تجویز کرتے ہیں۔ ریاضتیں بتاتے ہیں، مراقبے کرواتے ہیں تصور کرنا سکھاتے ہیں۔ خود اپنی توجہ اس پر ڈالتے ہیں، الغرض باطنی قوتوں کو بیدار کرنیکی جو بھی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ان کی مشقیں کرواتے ہیں۔ صوفیاء کرام کا کہنا یہ ہے کہ اس طرح کی ریاضتوں سے انسان کا "انا" یا "میں" یا نفس باطنی بیدار ہو جاتا ہے۔ اور جب انسان کا "انا" بیدار ہو جائے .... تو وہ دیکھتا ہے کہ اسکا وجود ایک اور وجود کا پرتو اور فیضان ہے اس کی ایک ادنیٰ مثال یہ ہے۔ جیسے ایک قطرہ محسوس کرے کہ وہ دریا کا ایک حصہ ہے اور ایک شعاع اپنے آپ کو آفتاب کا ایک جزو سمجھے بعض لوگ تو اس منزل پر رہ جاتے ہیں۔ لیکن بعض کو اتنی توفیق ہوتی ہے کہ وہ اس سے بھی بلند جاتے ہیں اور ان کی چشم بصیرت پر یہ راز کھل جاتا ہے کہ اس دریائی وجود یا اس آفتاب حقیقت سے بہت پرے اس سے بہت اعلیٰ اور افضل ایک اور وجود ہے جس کے یہ سب مظاہر عکس ہیں۔

تصوف انسان کے دل کو یہ حقیقت سمجھاتا ہے۔ لیکن محض سمجھاتا نہیں بلکہ وہ انسان کا رشتہ اس بلند و برتر وجود سے ملاتا بھی ہے وہ انسان میں یہ صلاحیت پیدا کرتا ہے کہ وہ خدا کو دیکھے یا اگر یہ نہ ہو تو کم از کم انسان یہ محسوس کرے کہ خدا اسے دیکھ رہا ہے۔ اسکے ہر کام پر اس کی نگاہ ہے، وہ اس کے کاموں کو جو وہ دنیا میں کرتا ہے اور لوگ اسی کرتا دیکھتے ہیں جانتا ہے! وہ وہ کام جو وہ کرتا ہے اور لوگ اسے نہیں دیکھتے وہ ان کا علم بھی رکھتا ہے! اور تو اور جو خیالات اس کے دل و دماغ میں اٹھتے ہیں خدا ان

سے بھی باخبر ہے۔ یہ کیفیت پیدا کرنا مذہب کی اصل روح ہے، اور تصوف کا تعلق
مذہب کے اس شعبہ سے ہے۔

شریعت میں جو حیثیت عبادات اور احکام کی ہے۔ وہی حیثیت تصوف اور
طریقت میں جذب و سلوک کے طریقوں کی ہے جس طرح ایک شریعت کی عبادات اور
احکام دوسری شریعت سے متمائز ہیں۔ اسی طرح ہر طریقت نے بھی اپنے اپنے گروہ کے
لئے جدا جدا جذب و سلوک کی راہیں تجویز کی ہیں۔ جیسے ہماری فقہ میں حنفیت، شافعیت
مالکیت اور حنبلیت سب ایک ہی منزل کے مختلف راستے ہیں اور ان کے پیش نظر
مسلمانوں کی خارجی زندگی کی تنظیم و تشکیل ہے بعینہ سہروردی، نقشبندی، قادری اور چشتی
طریقے نفس باطنی کے تصفیہ اور ترقی کے لئے اپنے اپنے اوراد و وظائف اور ریاضتیں
بتاتے ہیں۔ ہمارے فقہی مذاہب اسلام کے قانون کی مختلف تفسیریں ہیں، تصوف کے
یہ طریقے بھی اسلام کی اصل بنیاد "احسان" کے ذرائع اور وسائل ہیں جس طرح اسلام، یہودیت
عیسائیت اور دنیا کے دوسرے مذاہب میں ظاہری اختلافات کے باوجود اصولاً
یگانگت اور اشتراک ہے۔ اسی طرح تمام قوموں کے تصوف کے الگ الگ طریقوں
میں بھی ایک گونہ اتحاد و مماثلت ہے۔

ہم مسلمانوں کا دعویٰ یہ ہے کہ ساری انسانیت کا اصل دین ایک ہی ہے لیکن یہ دین محض
تخیل تو ہے نہیں، یہ زندگی میں انسانوں کے لئے لائحہ عمل بھی بتاتا ہے اور اس کی حیثیت
ایک "مذہب" یعنی زندگی گزارنے کے لئے ایک راستہ کی سی ہو جاتی ہے لیکن زندگی عبارت
ہے نفس انسانی کے خارج اور باطن سے۔ خارج کی تنظیم اور تشکیل کے لئے شریعتیں
اور قانون بنے، اور باطن کی اصلاح اور ترقی کے لئے تصوف کے طُرق وجود

میں آئے جس طرح سب شریعتیں بظاہر مختلف اور متعدد ہونے کے ایک ہی اصل کی شاخیں ہیں اور ان سب کا مقصد ایک ہی دین کو عملی زندگی میں مختلف زمانوں میں نافذ اور رائج کرنا تھا۔ اسی طرح تصوف کے سارے طرق اور مسلک خواہ وہ کسی قوم اور ملت میں ہی کیوں نہ پیدا ہوئے ہوں، اصلاً ایک ہی مقصد کے لئے تھے۔ بیشک اچھے قوانین کے ساتھ ساتھ آہستہ آہستہ برے قانون بھی گڈمڈ ہو گئے اور بعد میں شریعتوں کی صورتیں تک مسخ ہو گئیں۔ نیز ارتقار کے عمل نے خود زندگی کو بھی بدلا اور انسانوں کے حالات میں بھی تغیرات ہوئے۔ لازمی طور پر اس کا اثر مذاہب پر بھی پڑا اور انکی شریعتوں میں کافی کانٹ چھانٹ ہوتی چلی گئی۔ لیکن اس کے باوجود اگر آج بھی تمام قوموں کی مقدس کتابوں کا تعمق سے مطالعہ کیا جائے تو سب کے اساسی عقائد یکساں ملیں گے۔ اس طرح اگر تمام ملتوں کے تصوفوں کو دیکھا جائے تو ان میں بھی آپ کسی نہ کسی حد تک ضرور مشابہت پائیں گے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک عیسائی صوفی خدا کو پانے کا راستہ اپنے قومی اور مذہبی مزاج اور ماحول کی روایات کے خیال سے ایک بتائے۔ اور مسلمان صوفی اس کے لئے دوسرا مسلک تجویز کرے اور ہندو ویدانتی یوگ کے کچھ اور اصول اختیار کرنے کو کہے۔ لیکن ان سب کے پیش نظر مقصد ایک ہی ہوتا ہے اور وہ یہ کہ نفس باطنی کی اصلاح کی جائے اور اس میں خدا کی تجلی سے فیضیاب ہونے کی صلاحیت پیدا ہو۔ لیکن جس طرح ایک شریعت پرانی ہو گئی اور نئے زمانہ کے مطابق نئے قوانین وضع کرنے کی ضرورت پڑی۔ اسی طرح تصوف کے طریقوں میں بھی برابر ردوبدل ہوتا رہا ہے۔ ایک قوم نے ایک طریقہ وضع کیا، دوسری قوم جو اس کے بعد آئی اس نے اس طریقہ کو لیا۔ اُسے جانچا پرکھا اس کے فرسودہ

اور بے کار حصوں کو الگ کیا اور اپنی طرف سے اس میں کچھ اضافہ کر کے اس کو نئی زندگی بخشی۔ جس طرح ارتقاء کا عمل نفس قانون میں ہوتا چلا آ رہا ہے۔ اسی طرح علم تصوف میں بھی اس کا عمل دخل ہوا۔ اسلامی تصوف قوموں اور ملتوں کے تصوف کے اس سلسلۂ ارتقاء کی آخری کڑی ہے۔ ایک مسلمان صوفی جو کامل اور عارف ہو، ایک ہندو اور عیسائی صوفی سے تصوف کے اصل سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔

تصوف کے افکار ہر قوم میں تھے، اور یہ افکار ہر قوم سے دوسری قوم میں اور ہر ملک سے دوسرے ملک میں برابر منتقل ہوتے رہے، قدیم مصر کے تصوف نے یونانیوں کو متاثر کیا۔ براہمین ہند کے افکار یونان تک پہنچے۔ اور بعض مؤرخ تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ نوشیرواں اور بزرجمہر کے زمانے میں ویدانت ہندوستان سے ایران گیا اور عباسی عہد میں مسلمان اس سے واقف ہوئے اور انہوں نے اسے اپنایا۔ اور ایران سے یہ تصوف کی شکل میں مسلمان حملہ آوروں کے ساتھ پھر ہندوستان واپس آیا۔

ہمارے بعض مسلمان علماء اس سے بہت چڑتے ہیں۔ انھیں یہ گراں گزرتا ہے کہ مسلمان صوفیاء نے ہندوستان کے ویدانت سے استفادہ کیا۔ چنانچہ وہ ایسے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں اور اس کے خلاف جو بھی زبان قلم پر آئے کہہ جاتے ہیں۔

ان ارباب علم و فضل کی خدمت میں یہ گذارش ہے کہ ایک ہی جذبۂ تصوف اور ایک ہے علم تصوف۔ اس جذبۂ تصوف کو حدیث شریف میں "احسان" کا نام دیا گیا ہے۔ بعد میں جب تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں علوم مدون ہوئے تو "احسان" کو بھی علمی شکل دی گئی اور یہ علم تصوف کہلایا۔ صحابۂ کبار کا "احسان" کسی بیرونی علم تصوف کا نتیجہ نہ تھا۔ وہ انکی اپنی فطری امنگ تھی جسے قرآن اور رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام

کی صحبت نے ابھارا اور سنوارا تھا لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جس طرح ہمسایہ ملکوں کے اداری انتظامات کو تمدنِ اسلامی میں جگہ ملی۔ اور اواخر عہد اموی اور اوائل عہد عباسی میں طب مدون ہوئی۔ صرف نحو کے قواعد بنے۔ تاریخیں لکھی گئیں۔ اسی طرح تصوف کے علم کی بھی ترتیب ہوئی، اور جس طرح اور علوم کی تدوین میں دوسری قوموں کی تحقیقات اور تلاش و جستجو سے مسلمانوں نے فائدہ اُٹھایا۔ اسی طرح تصوف کے طرق میں بھی دوسری قوموں سے استفادہ کیا گیا۔

اسلامی تصوف کی دوسری قوموں کے تصوف سے یہ مشابہت اسکی خامی کی دلیل نہیں، بلکہ اس کے کمال پر ایک شہادت ہے،۔ اس سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں نے سب تصوفوں کو کھنگالا۔ انکے کھرے کھوٹے کو پرکھا، جو ردی تھا اُسے رد کیا۔ جو جزو صالح تھا اُسے قبول کیا اور تمام قوموں کے تصوف کے اس نچوڑ کو اپنی قومی اور ملی زندگی میں اس طرح سمویا۔ کہ اسلام اور اس تصوف میں کوئی تضاد نہ رہا! ور انہوں نے دُنیا کے اس اعلیٰ ترین فکر اور اپنی شریعت میں مطابقت پیدا کی۔ اسلامی تصوف کے مدون کرنیوالوں کا یہ بہت بڑا احسان ہے۔ اور اس کا اعتراف نہ کرنا ظُلم ہے۔

لیکن اسلامی تصوف سے ہماری مُراد وہ تصوف نہیں جو اسلام کے اصل منشاء کے خلاف ہو۔ ہم ان صوفیاء کے کمال کے منکر ہیں جنکے عمل سے ملت میں زندگی کی بجائے مُردنی پھیلی! اچھے بُرے لوگ تو ہر گروہ میں ہوتے ہیں! ور ہر اسلامی علم میں گمراہ لوگ رہے ہیں۔ لیکن بروں کو دیکھ کر اچھوں کو ٹھکرا دینا عقل مندوں کا شیوہ نہیں۔

اسلامی تصوف پر سب سے زیادہ اثر ہندو ویدانتی فکر کا ہوا ہے۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جس طرح مسلمانوں میں ابن عربی کا وحدت الوجود کا تصور توحید تھا، اور

اس کے خلاف امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی نے وحدت شہود کا خیال پیش کیا بعینہ ہندؤوں میں بھی توحید کے یہ دونوں تصورات موجود تھے۔ یہاں ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی تصوف ویدانت کے فکر سے متاثر ہوا اور ہندوستان کے مسلمان صوفیار نے نفس باطنی کی اصلاح اور تصفیہ کیلئے ہندو یوگیوں سے ملتے جلتے طریقے اختیار کئے۔ بہر حال تھے یہ دونوں معناً الگ الگ۔ ایک کی بنیاد قرآن، حدیث، شریعت، رسول اکرم صلعم کی ذات اقدس اور مسلمان صوفیار کی روایات تھیں۔ اور دوسرے کا ذہنی پس منظر بالکل اور تھا۔

اس موضوع پر گفتگو فرماتے ہوئے ایک دفعہ مولٰینا کہنے لگے کہ آل انڈیا کانگرس کمیٹی کے موجودہ سکریٹری مسٹر کرپلانی (سندھی) کے بڑے بھائی مسلمان ہو گئے تھے۔ ان کا اسلامی نام شیخ عبدالرحیم تھا۔ انہوں نے بتایا کہ میں اپنی بیوی اور بچی کو چھوڑ کر مسلمان ہو گیا تھا۔ میں ایک پیر صاحب کے ہاں چلا گیا۔ کچھ عرصہ کے بعد مجھے بیوی اور بچے کو چھوڑنے کا بڑا قلق ہوا۔ پیر صاحب نے میری یہ قلبی کیفیت معلوم کر لی۔ آپ نے مجھ سے فرمایا کہ تم پھر ہندو ہو جاؤ اور اپنے بچوں کے پاس چلے جاؤ۔ میں نے ان کے حکم کی تعمیل کی! اور اپنے والدین کے پاس چلا آیا۔ انہوں نے مجھے ایک ہندو یوگی کے سپرد کر دیا۔ اس نے مجھے جو طریقے بتائے وہ کم و بیش وہی تھے جو پیر صاحب نے بتائے تھے۔ البتہ بجائے اللہ اللہ کے رام رام جپنا پڑتا تھا۔ کچھ عرصہ کے بعد پھر دوبارہ میں پیر صاحب کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔

مولٰینا نے فرمایا کہ دراصل ہمارے مسلمان صوفیوں نے ہندو یوگ کو منقح کیا۔ اور بت پرستی کی وجہ سے اس یوگ میں جو آلائشیں آ گئی تھیں۔ انھیں دور کیا اور پھر اسی یوگ کو صاف اور پاکیزہ شکل میں ہندوؤں کے سامنے پیش کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارا

تصوف ہر سمجھدار ہندو کو اپنی طرف کھینچ سکتا ہے۔ مولٰینا کا خیال ہے کہ اگر فرقہ دارانہ تعصّبات نہ ہوتے اور ہندوؤں کے دلوں میں مسلمان کی ہر چیز سے نفرت پیدا نہ کردی جاتی تو کچھ بعید نہ تھا کہ مسلمان عارفین کے فیض سے ہر ہندو کے دل میں اسلامی تصوف گھر کرلیتا اور ہندوؤں کے سمجھدار طبقے اسلام کے گرویدہ ہوجاتے۔

ہندوؤں کو اسلام سے قریب لانے میں مسلمان صوفیار نے بہت بڑا کام کیا ہے، یہ صوفیار ہی کی برکت تھی کہ ہندو جو ہر اجنبی کو ملیچھ اور ناپاک سمجھتے تھے۔ اسلام کے دائرے میں جوق در جوق داخل ہوئے۔ یہ بلند بانگ دعادی کرنیوالے علمار جن کی ساری عمر کتابوں میں گزری ہو اور جنہیں انسانوں سے بہت کم پالا پڑا ہو اور اگر پڑا بھی ہو تو اپنے ایسے "باصفا مومنین" سے ہی پڑا ہو۔ وہ کیا جانیں کہ زندگی کیا ہے؟ گمراہ کیسے ہوتے ہیں؟ گناہگاروں اور بھولے بھٹکوں کو راہ راست پر کیسے لایا جاتا ہے؟ ان کو معلوم نہیں کہ ایک بدو عرب کے سامنے جب اسلام پیش کیا جائے گا تو اس کی اور شکل ہوگی اور ایک ایرانی اور یونانی کے سامنے اسلام کو اور انداز میں پیش کیا جائیگا۔ اسی طرح ایک ہندو سے اسلام کا تعارف اور طریق سے ہوگا، بات ایک ہی ہوتی ہے۔ لیکن مخاطب کے خیال سے بات کرنے کا ڈھنگ بدل جاتا ہے۔ ہمارے صوفیار زندگی کے اس راز کو جانتے تھے، اسی لئے انہوں نے تصوف کو ہندوؤں کے دلوں تک پہنچنے کا ذریعہ بنایا۔ بیشک یہ تصوف مسلمانوں کا تھا لیکن ہندو بھی طبعاً اس سے ناآشنا نہیں تھے۔

مولٰینا نے اس ضمن میں ایک دفعہ فرمایا کہ ہندوستان میں ایسے صوفیار بھی گذرے ہیں جو بالکل ہندو یوگیوں کی طرح جنگلوں میں رہتے تھے۔ ان کا رہنا سہنا

رسوم طریقت ہندوؤں کی طرح تھیں لیکن تھے یہ لوگ سچے خدا پرست اور اللہ کو یاد کرنیوالے! ورانکو خدا سے سچی محبت تھی اور ان بزرگوں کی دعاؤں میں تاثیر بھی تھی۔ اکثر آس پاس کے ہندو ان سے دعائیں کروانے آتے تھے۔ جب کسی ہندو کو کسی ایسے بزرگ سے اُنس ہوجاتا اور وہ اس بزرگ کے طریقہ میں داخل ہونا چاہتا تو مرید کو طریقت کے مختلف منازل میں سے گزرنا پڑتا تھا۔ پہلی منزل میں ہندووانی وضع کو تقریباً بحال رکھا جاتا، دوسری منزل میں اس کو قدرے کم کردیا جاتا اور آخر میں مرید ٹھیٹھ مسلمانوں کے حلقہ میں شریک ہوجاتا۔

بات یہ ہے کہ نئے فکر کو ذہن آسانی سے قبول نہیں کرتا اور اس کے لئے بتدریج کوشش کرنی پڑتی ہے۔ یوں بھی انسان کی افتاد طبع کچھ ایسی ہے کہ جب تک اس کا ذہن کسی بات کو سمجھ نہ لے وہ اُسے ماننے کو تیار نہیں ہوتا۔ بغیر قائل کئے کسی سی کوئی بات منوانا صریحاً غلط ہے۔ بیشک ظالمانہ قانون زبردستی سے بدلا جاسکتا ہے۔ لیکن زبردستی سے کوئی بات دماغ میں ٹھونسی نہیں جاسکتی۔ ہمارے بزرگوں نے زندگی کی اس حقیقت کو سمجھا تھا اور وہ اسی لئے اپنی باتوں کو ہمیشہ صلح اور آشتی کے طریقوں سے منواتے تھے۔

اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ مسلمانوں نے علم تصوف کی تدوین میں دوسری قوموں سے استفادہ کیا ہے، مولانا کے نزدیک یہ کہنا کہ اسلامی تصوف کو ہندو فلسفے سی کوئی تعلق نہیں ہے، زیادتی ہے۔ اسلام سے پہلے یہ فنون موجود تھے اور دوسری قوموں نے ان میں کمال حاصل کیا تھا۔ بیشک مسلمانوں نے ان کا محض تتبع نہیں کیا۔ بلکہ انھیں اپنایا اور ان میں نیاپن پیدا کیا۔ کہنگی اور فرسودگی کی وجہ سے یہ بے رُوح

ہو گئے تھے۔ مسلمانوں نے ان کو کھرچا۔ ان کا خول بدلا۔ اور ان کے اندر نئی جان ڈالی۔
یہ لوگ جو اس طرح کی باتیں کرتے ہیں کہ ہمارا علم دوسروں سے الگ۔ ہمارا تمدن سب سے بے تعلق۔ ہماری حکمت سب سے نرالی اور ہمارے علوم و فنون سب خود ہی زمین سے اُگے۔ ہم نے دُنیا جہاں پر اثر ڈالا۔ لیکن ہم، ہمارا ذہن اور فکر کسی سے متاثر نہیں ہوئے۔ دراصل یہ وہ لوگ ہیں جو صرف اپنی کتابیں پڑھتے ہیں۔ اور صرف اپنے ہی خیال والوں سے ملتے ہیں۔ انہوں نے کبھی یہ زحمت گوارا نہیں فرمائی کہ دوسروں کے علوم کو بھی دیکھیں۔ اپنے سوا دوسرے خیال والوں کے نقطۂ نظر کو بھی سمجھیں۔ ان کی ہمہ دانی محض اس لئے ہے کہ ان کے علم کا دائرہ بہت محدود ہے۔ ممکن ہے وہ جو کچھ کہتے ہوں اس پر انھیں پورا یقین ہوتا ہو۔ لیکن بدقسمتی یہ ہے کہ وہ بات ٹھیک نہیں ہوتی اور عقلمندوں کے لئے اس کا تسلیم کرنا بڑا مشکل ہوتا ہے۔ قصہ مختصر اسلامی تصوف اور دوسرے تصوفوں میں اصل میں کوئی بنیادی تضاد نہیں ہے۔ اور وہ ایک دوسرے سے متاثر بھی ہوتے رہے ہیں۔ لیکن چونکہ ہر قوم کا علم تصوف اپنی اپنی قوم کی مخصوص ذہنیتوں اور رجحانات کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ اس لئے ایک کا دوسرے سے ممتاز ہونا قدرتی بات ہے۔ باہم مشترک ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ "من کل وجہ" سب ایک حیثیت کے ہیں۔ تصوفوں میں بھی مدارج ہیں۔ اور ایک تصوف دوسرے سے اعلیٰ اور ارفع بھی ہوتا ہے۔

جولائی سنہ ۱۹۴۰ء کا واقعہ ہے کہ مولانا احمد آباد تشریف لے گئے۔ وہاں گاندھی جی کے سیکرٹری مسٹر ڈیسائی سے جن کا اب انتقال ہو چکا ہے، مولانا ملے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ میں نے موصوف سے وحدت الوجود اور تصوف پر گفتگو کی۔ مسٹر ڈیسائی نے میری باتیں سن کر کہا کہ یہ تو ہمارے ہاں ویدانت میں بھی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ میں نے

جواب دیا کہ علم تصوف اور ویدانت اصل میں دو مختلف چیزیں نہیں ہیں لیکن ویدانت کی نشو ونما میں صرف ہندو دماغ نے حصّہ لیا اور پھر اس کے اساس پر جو عملی نظام بنا، وہ ہندوستان کی چار دیواری تک ہی محدود رہا۔ اس سے یہ ہوا کہ ویدانت انسانی فکر نہ ہو سکا اور یہ خالص ہندوؤں کا قومی فکر بن گیا۔ پراچین ہند کی تہذیب جب ہندوؤں اور پہاڑوں کے درمیان گھر کر رہ گئی اور ہندو فکر نے وطن کی حدود سے باہر دیکھنا تک گناہ قرار دیا تو ویدانت میں بھی ہمہ گیریت نہ رہی، اس کے برعکس اسلامی تصوف نے ایک عالمگیر انسانیت کے مزاج سے نمو پایا۔ اور اس کو پروان چڑھانے میں دنیا کے سب فکروں اور قوموں نے حصّہ لیا اور پھر اس سے جو عملی نظام بنا۔ وہ نسلوں، رنگوں اور ملکوں کی حدود سے بالاتر تھا۔ چنانچہ یہ تصوف تمام انسانیت کا ترجمان بنا۔ اور اس میں صحیح بین الاقوامیت پیدا ہوئی۔ لیکن ویدانت کا نظام تو صرف ہندوستان کی محدود ذہنیت کا پابند ہو کر رہ گیا۔

اس طول طویل تمہید کے بعد ہم اصل مطلب کی طرف آتے ہیں۔ اسلامی تصوف کی ابتداء کیسے ہوئی۔ اسکو ارتقار کے کن مراحل سے گزرنا پڑا۔ علم تصوف کی تدوین ہوئی تو کن خارجی عناصر کا اثر اس پر پڑا۔ آخر میں اس تصوف کی تہذیب اور تکمیل میں شاہ ولی اللہ نے کیا حصّہ لیا۔ آئندہ صفحات میں ان مسائل پر کچھ عرض کیا جائیگا۔

شاہ ولی اللہؒ "ہمعات" میں لکھتے ہیں کہ دین محمدی کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن، ظاہر کی حفاظت فقہا، محدثین، غازیوں اور قاریوں نے اپنے ذمہ لی۔ باطن دین و مغز دین کہ "احسان" ہے، اسکی اشاعت اور اقامت کا کام اولیاء اللہ کے سپرد ہوا۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلعم اور صحابہ کرام کے زمانہ میں چند قرنوں

تک اہل کمال کی توجہ زیادہ تر ظاہر شرع کی طرف تھی۔ ان کا "احسان" یعنی صوفیت یہ تھی کہ نماز، روزہ، صدقہ۔ ذکر۔ تلاوت۔ حج اور جہاد کو عمل میں لائیں۔ ان میں سے کوئی شخص ایک ساعت بھی سر کو جیب تفکر میں نہیں ڈالتا تھا۔ اور نہ کوئی شخص بیہوش ہوتا تھا۔ نہ وجد کرتا تھا اور نہ کپڑے پھاڑتا تھا اور نہ شطح یعنی خلاف شرع کوئی لفظ اس کی زبان پر آتا تھا۔ اور تجلی اور استتار وغیرہ سے کچھ خبر نہیں رکھتا تھا۔ بہشت کی وہ رغبت رکھتے تھے اور دوزخ سے وہ ڈرتے تھے۔ اور کشف و کرامات، خرقِ عادت سُکر اور غلبات ان سے کم تر ظاہر ہوتے تھے۔ اس قبیل سے جو باتیں ان سے ظاہر ہوئیں۔ غالباً وہ اتفاقی طور پر تھیں۔ نہ کہ ان کا قصد کیا گیا تھا۔

سید الطائفہ جنید کے زمانہ میں اور کسی قدر ان سے پیشتر فیضانِ غیبی سے ایک اور رنگ پیدا ہوا۔ عام لوگ تو ذکورہ عبادات ہی پر متوقف رہے اور خواص نے مجاہدات۔ ریاضتوں اور ذکر و اشغال میں سخت انہماک حاصل کیا اور دنیا سے بھی کنارہ کشی اختیار کی۔ اس سے ان کے دل میں ایک کیفیت پیدا ہوئی۔ وہ اس طرف خاص طور پر متوجہ ہو گئے، اور اُسے ترقی دینے لگے۔ وہ مدتوں مراقبے میں سر بجیب رہے! اور ان پر تجلی۔ استتار، اُنس اور وحشت کے احوال ظاہر ہونے لگے۔ جن کو انہوں نے نکات اور اشارات سے تعبیر کیا اور اس طبقہ میں نہایت صادق الاحوال وہ شخص تھا جو اسی حال کو بیان کرتا تھا جو خود ان میں موجود تھا۔ سماع کی رغبت۔ صعقہ، کپڑے پھاڑنا اور رقص ان میں پیدا ہو گیا اور دلوں کی باتیں معلوم کر لینے کی بھی ان میں فراست پیدا ہو گئی۔ یہ مخلوق سے قطع تعلق کرتے تھے! و پہاڑوں اور بیابانوں میں چلے جاتے تھے، اور صرف گھاس اور درختوں کے پتوں پر گزر اوقات کرتے

تھے اور ملبوسات میں صرف گدڑی پہنا کرتے تھے۔ نفس و شیطان کی مکاریاں اور مہلکات دُنیا کو پہچانتے تھے اور اپنے نفس سے جہاد کرتے تھے اور ان کا اخلاص یہ تھا کہ محض محبت الٰہی سے خدا کی عبادت کریں نہ کہ امید جنت اور خوف دوزخ سے۔

سلطان الطریقت شیخ ابوسعید بن ابی الخیر اور ابوالحسن خرقانی کے زمانہ میں ایک اور صورت کا فیضان ہوا جس میں عامہ تو اعمال و عبادات پر اور خاصہ احوال پر ٹھہرے رہے اور خاصۃ الخاص پر اس ذات میں جو قیوم اشیاء ہے، فنا اور اضمحلال ہونے کی کیفیت طاری ہو گئی۔ یہ اوراد اور وظائف میں چنداں مشغول نہ ہوتے تھے اور مجاہدات اور ریاضتوں کی بھی چنداں پروانہ کرتے تھے۔ ان کی پوری ہمت کیفیت فنا کو پیدا کرنے میں صرف ہوتی تھی۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے زمانہ میں اور کسی قدر اس سے پہلے ان کے ذہنوں کو اور وسعت ہوئی اور نفس کی وجدانی کیفیت سے گزر کر زندگی کے اصل حقائق کی تحقیق پر کمربستہ ہو گئے۔ واجب الوجود کیا ہے؟ واجب الوجود سے کس طرح کائنات کا ظہور ہوا؟ اور اس ظہور کی ترتیب کیا ہے۔ ان مسائل پر بحثیں ہونے لگیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ سب فرقے دراصل ایک ہیں۔

مختصر الفاظ میں ابتدائے عہد اسلام میں ایک صدی تک تصوف سرتاپا عمل تھا۔ اس زمانہ تک نہ اس فن کا نام تصوف ہوا تھا۔ نہ اسکے اختیار کرنیوالوں کو صوفیاء کہتے تھے۔ اس دور کے بعد دوسری صدی میں اس فرقہ نے صوفیاء کا لقب اختیار کیا۔ یہی وہ زمانہ تھا جس میں مجاہدہ کے خاص خاص طریقے پیدا ہوئے۔ دراصل یہ ردعمل تھا عام جاہ طلبی اور تعیش کے خلاف، اسی زمانے میں ارباب تصوف نے علم تصوف کی تدوین شروع کردی۔

مسلمانوں کا عہد اقبال تھا اور ان کے قوائے میں جان تھی، تو ان کا تصوف کا جذبہ تمام تر عمل پر مرکوز رہا۔ بعد میں جب علم و تمدن کا دور آیا تو صوفیائے کرام نے تصوف کو علم اور عمل کا جامع بنایا اور آخر میں جب قوم مضمحل ہوگئی اور عمل اور علم دونوں کے سوتے اس کے اندر خشک ہوگئے تو جمہور کا تصوف محض اندھا دھند عقیدت بن کر رہ گیا۔ لیکن اس سے یہ سمجھنا کہ تصوف نہ تھا تو مسلمان برسرِ عروج تھے۔ تصوف کا دور دورہ ہوا تو ان میں زوال شروع ہوگیا۔ تصوف کی اصل حقیقت سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ ارباب تصوف کی بے عملی اور مردنی کا باعث تصوف نہ تھا۔ خدا کے فضل سے تصوف کی شمع اب بھی کہیں کہیں روشن ہے اور اس کی روشنی سے لوگوں میں عمل علم اور یقین کی روح بیدار ہوتی ہے۔

مولانا نے فرمایا کہ میں نے اچھے صوفی اپنی آنکھوں سے دیکھے ہیں۔ اس لئے تصوف کو زوال کا باعث یا اس کا نتیجہ ماننا میرے لئے تو ناممکن ہے۔ مجھ میں ان بزرگوں کے فیض صحبت نے جہاد اقدام اور عمل کا جذبہ تیز کیا۔ ہاں یہ سچ ہے کہ عام جمہور کے سامنے وہ کسی اور رنگ میں جلوہ گر تھے۔ لیکن جہاں تک انکی اپنی ذات کا تعلق ہے وہ اسلام کی خالص قوتِ اقدام کے مظہر تھے۔ اگر وہ جمہور کے سامنے انکے مانوس روپ میں نہ آتے تو ان کی ذات عام جاذبیت کا منبع نہ بن سکتی۔

بڑا آدمی اگر اپنی ذات میں مست ہو۔ اور وہ اپنی خودمستی میں گردوپیش کی دُنیا سے بالکل بے تعلق ہو جائے اور عوام کی دسترس سے وہ بالاتر ہو تو یہ اس کی صحیح عظمت کی دلیل نہیں۔ بڑا آدمی اپنی تمام بڑائی کے باوجود اپنے ہم جنسوں کے لئے اجنبی نہیں بن جاتا۔ وہ اُن میں رہتا۔ ان کی زندگیوں کو متاثر کرتا۔ اور ان کے اندر رہ کر ان

کے درجے پر آکر اپنی بلند شخصیت کا پرتو ان کی زندگیوں پر ڈالتا ہے۔

میرے سندھی مرشد اور مولانا گنگوہی اسی پایہ کے بزرگ تھے۔ غرض کیا آج اگر اُن کی مسند پر ان اُیسے فیض رساں بزرگ نہ ہوں۔ تو اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ وہ حضرات تصوف میں کامل نہ تھے۔ اور جذب و تاثیر نہ رکھتے تھے۔ اور ان کا فیض عمل و اقدام کا مقتضی نہ تھا۔ اور ان سے کمزور بزدل اور ناکارہ لوگ باہمت نہ بنتے تھے۔

ایک دفعہ اس سوال کے جواب میں کہ اسلام کے متصوفانہ تصور میں بظاہر ایک کمی معلوم ہوتی ہے۔ اس میں زیادہ زور آخرت پر دیا جاتا ہے۔ اور ایک دوسرا تصور حیات اسی دنیا کو عالمگیر جنت بنانا چاہتا ہے۔ بیشک ارتقا دونوں میں ہے لیکن ایک تو ارتقار کا موہوم تصور پیش کرتا ہے۔ اور دوسرا بالکل یقینی۔ قابل فہم اور ہمت افزا۔ مولانا نے فرمایا کہ علماء اسلام جب ناکارہ ہو کر رہ گئے اور ان کا دائرہ عمل محض کتاب و اثر رہ گیا۔ تو انہوں نے اس دنیا کی تحقیر اور دوسری دنیا کی تعظیم کو اپنا شعار بنا لیا۔ یہ انکی اپنی کم بینی اور کج فہمی تھی۔ اسلام کا اس سے دُور کا بھی تعلق نہ تھا۔

آپ نے فرمایا کہ ہر اجتماع میں اعلیٰ سے اعلیٰ اور اسفل سے اسفل افکار اور رجحانات موجود ہوتے ہیں۔ لیکن زمانہ عروج میں اسفل افکار دبے رہتے ہیں اور شاذ و نادر کوئی فرد انہیں قبول کرتا ہے۔ عام جمہور اُن سے بیزار ہوتے ہیں۔ لیکن جب قوم کا مزاج بگڑ جائے تو پھر اعلیٰ افکار دھندلے ہو جاتے ہیں اور اسفل خیالات کا قوم میں سکہ رواں ہوتا ہے۔ اس لئے قومی افکار و رجحان کی صحیح تشخیص بہت غور و فکر چاہتی ہے۔

مولینا نے فرمایا کہ بیشک عہد اول میں بھی مسلمانوں میں دُنیا سے متنفر ایک گروہ موجود تھا اور ہمیں اسلامی تاریخ کے ہر دور میں اس کے آثار نظر آتے ہیں۔ لیکن اجتماع اسلامی میں اس

فکر کو ایک ہزار سال ہجری کے بعد غلبہ نصیب ہوا۔ اس زمانہ میں ہمارا تمام علمی اثاثہ اس سے متاثر ہوا۔ نہ ہماری فقہ بچی۔ نہ تفسیر، نہ فلسفہ اور نہ تصوف۔

لیکن ہمارے تصوف کا ایک دور ایسا بھی گزرا ہے کہ صوفیار سپاہی تھے۔ سلاطین ان کے مشوروں پر چلتے تھے۔ وہ سپہ سالاروں کے دست و بازو ہوتے تھے۔ اس عہد کے صوفیار دنیادی مال و متاع سے بیشک متنفر تھے۔ لیکن تبلیغ جہاد۔ اقدام۔ جدوجہد اور اشاعت اسلام انکی زندگی کا مقصد تھا۔ صوفیار علمار سے ممتاز سمجھے جاتے تھے۔ علمار سلطنت کے ارکان تھے۔ صوفیار سلطنت سے الگ تھے۔ لیکن سلطنت کی بے راہ رویوں کو ٹوکنے کے مجاز تھے۔ انکی حیثیت کسی سیاسی پارٹی کے اس گروہ کی سی تھی جو سلطنت کے عہدہ کو تو قبول نہیں کرتا لیکن اپنی پارٹی کے عہدے قبول کرنے والے اشخاص پر کڑی نگرانی رکھتا ہے۔ کسی صوفی کو یہ اجازت نہ تھی کہ وہ سلطنت کا کوئی منصب قبول کرے۔ لیکن اس کو یہ حق ضرور حاصل تھا کہ بادشاہ سے لے کر عام متصدی ور سپاہی تک کے کردار کی نگرانی کرے۔ اس عہد کے صوفیار کو یہ سمجھنا کہ وہ محض "اہل اللہ" تھے اور دنیا کے کاروبار سے انھیں کوئی سروکار نہ تھا صحیح نہیں۔

اس موقع پر مولانا نے مثال کے طور پر چند بزرگوں کے نام لئے آپنے فرمایا کہ محمود غزنوی کے حملہ سومنات میں ایک بہت بڑے چشتی بزرگ شامل تھے اور محمد غوری سے پہلے اجمیر میں حضرت معین الدین رح پہنچ چکے تھے۔ علاؤ الدین خلجی بڑا جابر بادشاہ تھا نظام الدین اولیار اس کے زمانہ میں پایۂ تخت دہلی میں سلطان الاولیار تھے اور بادشاہ و گدا اُن کے سامنے دست بستہ حاضر ہوتے تھے۔ صوفیار کے اس گروہ سے علمار حکومت یعنی سلطنت کی قوتِ عادلہ بھی دبتی تھی۔ چنانچہ اس طرح ہندوستان میں اسلامی سلطنت کا نظام چلتا رہا۔

اور سچی بات تو یہ ہے کہ ہندوستان میں دراصل صوفیاء ہی اسلام کے پیش رو تھے۔ اس سلسلہ میں ایک دفعہ مولانا نے فرمایا کہ صوفیاء اسلامی تحریک کے Van Guards (یہ لفظ مولانا کا ہے) تھے۔ عام طور پر حاکم و محکوم کبھی صلح و آشتی سے باہم شیر و شکر نہیں ہو سکتے حاکم زبردستی سے محکوم پر حکومت کرتا ہے اور جب محکوم میں طاقت آ جاتی ہے تو وہ حاکم کی حکومت اور اسکے مذاہب، اسکے کلچر اور اس کے تمدن کو مٹا دیتا ہے۔ قوموں کا آپس میں تفاخر اور تنافر ایک فطری سی بات ہے۔ آج حجاز میں ترک اور کافر ہم معنی الفاظ ہیں! وہ عربوں کو ترک مسلمانوں سے اتنی نفرت ہے کہ شاید انگریز کافروں سے نہ ہو۔ حالانکہ استنبول کے علاوہ عثمانی ترک سب سے زیادہ روپیہ مکہ اور مدینہ پر صرف کرتے تھے۔ ہندوستان میں ہندو تو مذہب، زبان، تمدن، بلکہ ہر چیز میں مسلمان حاکموں سے جدا تھے اور ظاہر ہے ترک اور مغل تلوار سے اتنے بڑے ملک پر حکومت نہیں کر سکتے تھے! اور ہندوؤں کو اسلام سے قریب لانا ان شمشیر آزما سپہ سالاروں کے بس میں نہ تھا۔ اس لئے ضرورت تھی کہ محکوم قوم کی ذہنیت کو صحیح طور پر سمجھا جائے۔ اور اسے اسی طرح ڈھالا جائے کہ اسلام ان کے لئے اجنبی نہ رہے۔ ہمارے صوفیاء اس ملک میں یہ کام کرتے تھے۔

حضرت نظام الدین اولیاء کے ایک خلیفہ حضرت سراج الدین کا جو گوڑ میں قیام فرما تھے۔ ذکر ہے کہ انہوں نے اپنے تین سو مرید جین بھیجے تھے اور ان لوگوں کی کوششوں سے ان نواح میں اسلام پھیلا۔

مولانا نے فرمایا کہ بہت سے لوگوں نے ہندوستان کی سیاسی تاریخیں لکھی ہیں اور بعض نے تمدنی تاریخ بھی لکھی ہے۔ میری دعا ہے کہ خدا کسی مسلمان کو توفیق دے کہ وہ اپنی تاریخ کو اس نظر سے بھی دیکھے اور ہندوستان میں صوفیاء کے خانوادوں نے جو کچھ

کیا ہے وہ اس کو دنیا کے سامنے لائے۔

عجیب بات یہ ہے کہ پرانے ہندوؤں کی تاریخ میں بھی کم و بیش ہمیں یہی نقشہ نظر آتا ہے
ڈاکٹر تارا چند اپنی مشہور کتاب (ہندو کلچر پر اسلام کے اثرات) میں لکھتے ہیں" ہندو اپنے
مذہب کو نجات یعنی مکتی کے نقطہ نظر سے دیکھنے کے عادی ہیں۔ ان کے ہاں مکتی حاصل
کرنے کے لئے تین راستے ہیں۔ ایک عمل (کرم) کا راستہ، دوسرا علم (جنانہ) اور تیسرا عقیدت
(بھگتی) کا راستہ ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ تینوں راستے ایک دوسرے سے بالکل الگ
تھلگ ہوں، بلکہ ہر فرقہ اپنی اپنی جگہ ان تینوں کی حیثیت قبول کرتا ہے۔ لیکن اتفاق
یہ ہے کہ مذہب کے عملی پہلو پر ابتداء میں زیادہ زور دیا گیا۔ اس کے بعد علمی پہلو
خاص توجہات کا مرکز بنا اور آخر میں بھگتی کا غلبہ ہوا"۔

بہر حال یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا اس سے ہمارا مقصد صرف یہ بتانا تھا کہ مختلف
قوموں اور ملتوں کو کس طرح تاریخ کے ایک ہی سے ادوار سے گزرنا پڑتا ہے۔ الغرض
ہمارا تصوف کسی زمانے میں سراپا عمل تھا۔ حضرت جنید نے سب سے پہلے تصوف کی بطور
ایک علم کے طرح ڈالی اور بعد میں دوسرے ارباب تصوف نے بھی اس موضوع پر مستقل
کتابیں لکھیں۔ ان والا اعتبار شخصیتوں میں محی الدین بن عربی کا نام خاص طور پر قابل
ذکر ہے۔ مسلمانوں میں وہ عقیدہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے سرگرم مبلغ ہوئے
ہیں اور انہوں نے ہی اس عقیدہ کو علمی طور پر تصوف کا اساس بنایا۔

ابن عربی کے متعلق مولانا فرماتے ہیں کہ وہ حدیث کے بہت بڑے عالم اور
مسلک میں ظاہری تھے۔ انکی زندگی اتباعِ حدیث کا نمونہ تھی۔ دوسری طرف اُن
کی ذات صاحبِ کشف و حال ہے۔ وہ وجدانی کیفیت کی سرمستی میں جو کچھ اُن کے

قلب پر گزرتی ہے، اُسے بے دریغ لکھتے چلے جاتے ہیں۔ لیکن ان کے کلام میں حکیمانہ تنظیم اور ترتیب نہیں۔ چنانچہ ان کی کتابوں کا پڑھنا بڑے صبر کا کام ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اس کائنات سے بھی بلند تر ایک تجلی اعظم کو مانتے ہیں اور اس تجلی کو وہ ذات کا عین قرار دیتے ہیں۔ لیکن بعض دفعہ اُن کے کلام سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کائنات کو ہی عین ذات سمجھ رہے ہیں۔

مولینا نے فرمایا کہ دراصل بات یہ ہے کہ ابن عربی کی کتاب "فتوحات مکیہ" کا سمجھنا بہت مشکل ہے میں نے کئی بار اُسے پڑھنے کی کوشش کی لیکن پوری طرح سمجھ نہیں سکا۔ شیخ اکبر کی تصنیفات کو ان کے ایک شاگرد صدرالدین قونوی نے ایک حد تک مرتب کیا۔ مولینا روم اسی قونوی کے شاگرد ہیں۔ چنانچہ موصوف نے اپنی مثنوی میں ابن عربی کو ہی فارسی کا جامہ پہنایا اور بے ترتیب اور اُلجھی ہوئی نثر کی بجائے رنگین سروں میں اپنا مطلب ادا کیا۔

ابن عربی کے وحدت الوجود کے عقیدہ نے مسلمانوں کی فکری زندگی میں ایک ہلچل پیدا کر دی تھی۔ اس کا اثر قوم کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر پڑا اور تصوف تو سارے کا سارا اسی رنگ میں رنگا گیا۔ صوفیاء نے ابن عربی کو اپنا امام مانا، اور وحدت الوجود کو تصوف کی عمارت کا سنگ بنیاد قرار دیا۔ ہر شاعر نے یہی راگ الاپا۔ ہر محفل میں اسی پر تھاپ پڑی۔ صوفی اسی دھن میں مست ہو گئے۔ یہ عقیدہ خواص تک محدود رہتا تو اس کی اور بات تھی لیکن جب عوام کو بھی اس کی مجلس میں بار مل گیا تو نئے نئے شگوفے نکلنے لگے اور معاملہ یہاں تک پہنچا کہ امام ابن تیمیہ جیسے بزرگ کو وحدت الوجود کے عقیدہ پر کفر اور ابن عربی کے متعلق کافر کا فتویٰ دینا پڑا۔

یہاں بے محل نہ ہوگا اگر ہم عقیدہ وحدت الوجود کی تھوڑی سی تشریح کردیں۔ اصل بات یہ ہے کہ وحدت الوجود کا عقیدہ بڑا دقیق ہے اور اسے سمجھنا اور سمجھانا بہت ہی مشکل ہے۔ ہم یہاں اس عقیدہ کی گہرائیوں میں پڑنے کی بجائے اس کے عام مفہوم کو بیان کردینا کافی سمجھتے ہیں۔

حضرت شاہ محمد حسینؒ صاحب الٰہ آباد میں ایک بزرگ اور صوفی باصفا گزرے ہیں۔ وہ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں "جب ہم موجودات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں دو حیثیتیں پائی جاتی ہیں، ایک اشتراک، دوسرے امتیاز یعنی ایک یہ کہ وہ ایک دوسرے کی مختلف صفتوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً انسان انسانیت میں مشترک ہے۔ اور اپنے خاص خاص تعینات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہے۔ اسی طرح جتنے جاندار ہیں ان سب میں جاندار ہونا مشترک ہے اور انسان اور گھوڑا ہونا اُن کو آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی طرح تمام موجودات میں جو چیز مشترک ہے وہ وجود ہے۔ ممکن میں اور واجب میں دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے ہونا مراد نہیں، بلکہ وہ حقیقت مراد ہے۔ جس کی بنا پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر بلا کسی موجود کرانے والے کے موجود ہے۔ اس لئے کہ یہی ذریعہ وجود ہے۔ لہٰذا اسے خود پہلے موجود ہونا چاہیئے اور یہی وجود تمام چیزوں کو حاوی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے۔

"اب جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں وہ اعتباری ہیں،

لہ سوانح حیات مولانا الحاج شہید عشق شاہ محمد حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ الٰہ آبادی سن وفات

اس لئے اگر وجود نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہے ۔لہذا یہی وجود خدا تعالےٰ کا عین ذات ہے، اور دنیا کی جتنی چیزیں ہیں ۔ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے اور ہر چیز کی علیحدہ شخصیت علاوہ وجود کے صرف اعتباری ہے "۔

مطلب یہ ہوا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے ۔ اگر یہ وجود نہ ہو تو یہ موجودات بھی نہ ہوں ۔ اس سے بعض ارباب تصوف اس نتیجہ پر پہنچے کہ خدا عبارت ہے موجودات سے ۔یعنی خدا نے ان موجودات میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے ۔ اس گروہ کو وجودیہ یا عینیہ کہا جاتا ہے ۔لیکن بعض صوفیاء کا کہنا یہ ہے کہ یہ وجود جو سب موجودات میں مشترک ہے اور اسی سے سب موجودات کا قیام اور مدار ہے، یہ وجود ایک اور برتر وجود کا فیضان اور پرتو ہے ۔ اس گروہ کو ورائیہ کہتے ہیں ۔ ورائیہ سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کائنات سے ماوراء ذات خداوندی کو مانتے ہیں ۔

مولٰینا فرماتے ہیں کہ ابن عربی کے ہاں یہ دونوں خیال ملتے ہیں ۔کہیں وہ موجودات کو عین ذات کہہ جاتے ہیں اور کہیں ذات الٰہی کو موجودات کے ماوراء بتاتے ہیں ۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولٰینا نے کہا انسان جب اپنے متعلق سوچتا ہے اور وہ اپنے وجود کا سراغ لگانے کی کوشش کرتا ہے ۔ تو سوچتے سوچتے اس کا خیال اس مقام پر پہنچتا ہے کہ ایک ہی وجود ہے جس سے یہ سب کائنات نکلی ہے ۔ یہ وجود ایک ہے اور ساری کثرات اس کا مظہر ہیں ۔ یہ عینیہ کا گروہ ہے ۔ مولٰینا فرماتے ہیں کہ یہ خیال عوام کے ذہن کے بہت مناسب ہے ۔کیونکہ ان کے لئے خدا کا تصور ایک مطلق تجرد کے طور پر کرنا بڑا مشکل ہے ۔وہ حقیقت کو اگر وہ جسم میں متمثل ہو تو آسانی سے سمجھ لیتے ہیں ۔مثال کے طور پر ایک گنوار کو پانچ کا عدد بتانے کے لئے ایک دو

تین چار یا پانچ کر کے انگلیوں پر گن کر دکھانا پڑتا ہے۔ اس کا ذہن پانچ کے عدد کا مفہوم ٹھوس جسم کی مثال دیکھے بغیر سمجھ ہی نہیں سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ شروع شروع انسان خدا کو مادی مظاہر کی شکل ہی میں پہچان سکا۔ مولانا کے نزدیک یہ صابئیت کا دور تھا حضرت ابراہیم سے حنیفیت کا عہد شروع ہوتا ہے حنیفیت کا اساسی عقیدہ یہ تھا کہ خدا ان موجودات سے ماورا رہے۔ وہ جسم سے منزہ اور متجرد ہے۔ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم کا ستارہ سے چاند اور چاند سے آفتاب اور پھر آفتاب سے ان سب کے خالق کی طرف رجوع کرنا یہی عینیت سے ورائیت کی طرف جانے کا واقعہ ہے۔

ابن عربی نے اپنے وحدت الوجود کے تصور میں عینیت اور ورائیت دونوں کو جمع کر لیا تھا۔ عملی لحاظ سے اس کا نتیجہ یہ نکلا۔ کہ ان کے نزدیک صابئی قومیں جو صرف مظاہر قدرت ہی میں خدا کو جلوہ گر مانتی تھیں۔ اور حنیفی ملتیں جو خدا کو مظاہر قدرت سے ماورا جانتی تھیں۔ دونوں کا حق شناس ہونا تسلیم کر لیا گیا۔ ابن عربی کے ان اشعار سے اُن کے خیال کی مزید وضاحت ہو سکے گی۔ فرماتے ہیں۔

لقد کنت قبل الیوم انکر صاحبی — اذا لم یکن دینی الی دینہ دانی

وقد صار قلبی قابلاً کل صورۃ — فمرعی لغزلانٍ و دیر لرھبان

وبیتٍ لنیران وکعبۃ قاصدٍ — والواح توراۃ و مصحف قرآن

ادین بدین الحب انی توجھت — رکائبہ فالحب دینی و ایمانی

آج کے دن سے پہلے میرا یہ حال تھا کہ جس ساتھی کا دین مجھ سے نہ ملتا میں اس کا انکار کرتا اور اسے اجنبی سمجھتا۔ لیکن اب میرا دل ہر صورت کو قبول کرتا ہے وہ چراگاہ بن گیا ہے غزالوں کی۔ اور دیر راہبوں کیلئے۔ آگ پوجنے والوں کا آتش کدہ اور حج کا

قصد کرنے والوں کا کعبہ۔ تورات کی الواح اور قرآن کا صحیفہ ہیں اب مذہب عشق کا پرستار ہوں۔ عشق کا قافلہ جدھر بھی مجھے لے جائے۔ میرا دین بھی عشق ہے۔ میرا ایمان بھی عشق ہے۔

محمود غزنوی کے زمانہ میں اور اس کے بعد ایرانی اور ترکمانی مسلمان اسلام کا جو تصور لے کر ہندوستان آئے، وہ تصور بہت حد تک اسی تصوف سے متاثر ہو چکا تھا۔ اس تصوف کی ہئیت ترکیبی کے متعلق ڈاکٹر تاراچند اپنی کتاب "ہندو کلچر پر اسلام کے اثرات" میں لکھتے ہیں "۔ اس کی مثال ایک دریا کی سی تھی جس میں ہر طرف سے ندیاں اور نالے آ کر مل جاتے ہوں۔ اس تصوف کا منبع اصلی قرآن اور رسول اللہ صلعم کی زندگی تھی۔ عیسائیت اور نو افلاطونی خیالات نے اس میں بڑا کام کیا اور پھر ہندو اور بدھ مت سے اس میں بہت سے نئے افکار شامل ہو گئے اور ایران کے قدیم مذاہب کی باقیات بھی اس میں آ ملیں"۔

لیکن مسلمان صوفیائے کرام نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ تصوف کے رجحانات کو شریعت اسلام کے تابع رکھیں۔ دوسرے لفظوں میں شریعت غالب تھی، اور یہ سب خیالات و افکار و رجحانات اس کے تابع۔ جو اہلِ تصوف شریعت کے خلاف جاتے۔ جمہور صوفیاء انھیں اچھا نہ سمجھتے تھے۔

شیخ عبدالقادر جیلانی "غنیۃ الطالبین" میں ارشاد فرماتے ہیں کہ صوفیوں کا ظاہر لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے اور باطن اللہ عزوجل کے ساتھ اور ان کے اعمال کلام اللہ کے حکم اور دل اللہ کے علم سے مزین ہوتا ہے۔ حضرت جنید فرماتے ہیں کہ ہدایت کے تمام راستے صرف اس کے لئے کھلے ہیں جو رسول اللہ کی پیروی کرے۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ہمارا علم تصوف کتاب و سنت کے ساتھ مقید ہے۔ ابن عربی کا "فتوحات مکیہ" میں ارشاد ہے کہ ہر حقیقت جو خلاف شریعت ہو گمراہی ہے! اور ہر "شریعت" جو حقیقت سے خالی ہو

وہ اپنے عمل کرنے والے کے لئے ایک معطل چیز ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی امام مالکؒ کا ایک قول نقل فرماتے ہیں۔

"جو شخص صوفی ہوا اور فقیہہ نہ ہوا وہ گمراہ ہوا اور جو فقیہہ ہوا اور صوفی نہ ہوا وہ فاسق رہا۔ جس نے ان دونوں چیزوں کو جمع کیا وہ محقق ہوا۔"

ہندوستان پر اس تصوف نے جو اثر ڈالا اس کا ذکر کرتے ہوئے مولینا فرماتے ہیں کہ ہندوستان میں اسلام ایرانیوں اور ترکوں کے ذریعہ پہنچا۔ خالص عربی اثر سندھ کی حدود سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ عباسیوں کا زمانہ آیا تو ہندوانی افکار یہاں سے بغداد پہنچے اور مسلمانوں نے انھیں اپنے نظام تصوف میں جگہ دی۔ اس ضمن میں مولینا نے ایک واقعہ بیان کیا کہ عوارف المعارف یا نفحات الانس میں مرقوم ہے کہ حضرت بایزید بسطامی ابو علی سندھی سے توحید پڑھتے تھے اور وہ انھیں فاتحہ پڑھاتے تھے۔ توحید سے مراد مسئلہ وحدت الوجود ہے اور فاتحہ پڑھنے کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ ابو علی سندھی نو مسلم تھے۔ وہ عربی نہیں جانتے تھے اور نماز میں پڑھنے کے لئے انھیں سورۂ فاتحہ کی ضرورت تھی۔ اس لئے بایزید سے فاتحہ پڑھتے تھے۔

ہندوستان میں اسلام فارسی بولنے والوں کے ذریعہ آیا۔ انکے ہاں مثنوی مولوی روم "ہست قرآن در زبان پہلوی" کا درجہ رکھتی تھی۔ مثنوی کی وجہ سے مسلمانوں کے اہل علم اور حکمران طبقوں میں وحدت الوجود کا خیال عام تھا۔ چونکہ موجودات کو عین ذات سمجھنے میں ویدانت اور وحدت الوجود میں ایک گونہ مشابہت تھی۔ اس لئے ہندوؤں نے اس فکر کو قبول کیا اور ان کے پڑھے لکھے طبقوں میں مثنوی کا چرچا رہنے لگا۔ کیونکہ ہندوؤں کے لئے تو وحدت الوجود کا تصور ایک طرح سے ان کا اپنا تھا۔

چنانچہ ہندوستانی صوفیار کا چشتی سلسلہ ابن عربی کے وحدت الوجود سے بہت زیادہ متاثر ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس سلسلہ کو ہندوستان میں تبلیغ میں بھی خاص طور پر کامیابی ہوئی۔ اس کے سلوک کے طریقے ہندی طبائع سے زیادہ قریب ہیں حضرت نظام الدین اولیار کے بارے میں مشہور مسلمان مورخ فرشتہ نے چند ایسے رسالوں کا نام گنایا ہے جو ان کے زیر مطالعہ رہتے تھے۔ اکبر اعظم اسی سلسلہ کا معتقد تھا اور اکبر کے دین الٰہی میں بہت حد تک اسی عقیدہ وحدت الوجود کی جھلک نظر آتی ہے۔ گو اکبر سے پہلے وحدت الوجود کے خیالات ہندوستان میں موجود تھے، اور اس کی بنار پر اہل تصوف میں وحدت ادیان کا خیال بھی عام تھا، لیکن اکبر پہلا شخص ہے جس نے وحدت ادیان کو سلطنت کی سیاسی حکمت عملی کا اصول بنایا اور ہندو اور مسلمان رعایا مذہب کی بنار پر جو عدم مساوات برتی جاتی تھی۔ اس کو مٹانے کی کوشش کی۔

مولینا فرماتے ہیں کہ وحدت الوجود کا عقیدہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے۔ اور اس سے لازمی طور پر وحدت ادیان کا جو خیال پیدا ہوتا ہے وہ بھی ٹھیک ہے۔ لیکن وحدتِ ادیان ان معنوں میں کہ چونکہ سب دین ایک ہی ہیں، اس لئے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری نہیں غلط چیز ہے۔ اکبر کے دین الٰہی کے مفکروں سے یہ چوک ہوئی۔ یا یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے ذہنوں میں تو یہ حقیقت موجود ہو لیکن عمل میں اس کا خیال نہ رکھا گیا ہو۔ وحدت ادیان کو اس طرح ماننا زاج اور انارکزم ہے۔ شریعت طریقت پر مقدم ہے۔ یعنی ایک شخص کیلئے ضروری ہے کہ وہ جس جماعت میں رہے اس کے اجتماعی قانون کو تسلیم کرے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے جی میں جو آئے وہ اسی کو اپنا قانون بنا لے اور اس پر چلنے کی کوشش کرے۔ اس سے زندگی میں کوئی نظم پیدا

نہیں ہوسکتا اور جماعتی زندگی کا سرے سے شیرازہ ہی بکھر جاتا ہے۔

اکبر کے عہد میں وحدت ادیان کی اس غلط تعبیر سے نتیجہ یہ نکلا کہ دین الہی کے پیروؤں کے ذہنوں میں انتشار پیدا ہوگیا اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے تہ و بالا ہونے کے آثار نظر آنے لگے۔ اسی کا ردعمل امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی کا ظہور ہے۔

عقیدۂ وحدت الوجود، وحدت ادیان اور ایک مستقل دین کی جو با ترتیب جُدا جُدا حیثیتیں ہیں ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت اور قوم کی ہے۔ میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں اور اسی بناء پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں۔ لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے اور اگر قوم کا اپنا ایک مستقل وجود ہے تو یہ ضروری نہیں کہ نازیوں اور فاشستیوں کی طرح فرد کے وجود سے یکسر انکار کر دیا جائے۔ قوم، بین الاقوامیت اور انسانیت ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں۔ بعینہٖ میرا شخصی عقیدہ، میرا قومی اور ملی مذہب وحدت ادیان اور وحدتِ الوجود ذہنی ارتقار کے مراحل ہیں۔ صالح فرد وہ ہی جو قوم کا صالح جزو بن سکے اور صالح قوم وہ ہے جو بین الاقوامیت کی صالح جزو ہو، اور صالح بین الاقوامیت وہ ہے جو انسانیت کو اپنے اندر سما سکے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان کی زندگی کی ہر منزل میں انفرادیت بھی ہی اور دوسروں سے یگانگت بھی۔ اگر انفرادیت اور یگانگت ہم آہنگ ہوں تو زندگی مفید اور صالح ہوتی ہے۔ لیکن اگر یگانگت ہو اور انفرادیت نہ ہو تو یہ عدم نظام

یا نراج اور انارکزم ہے اور اگر انفرادیت پر سارا انحصار ہو تو اس کا مظہر شخصی تعصب جماعتی تعصب اور قومی تعصب ہوتا ہے۔

وحدت الوجود کی غلط تعبیر سے اکبر کے عہد میں بے اعتدالیاں پیدا ہوئیں اور شریعت اور شعائر شریعت کا استہزا درباری مسلک میں داخل ہو گیا۔ امام ربانی اس کی اصلاح کے لئے اُٹھے۔ ان کے والد ابن عربی کے طریقے پر تھے۔ شروع میں خود امام ربانی بھی وحدت الوجود کے قائل تھے۔ لیکن بعد میں آپ نے ابن عربی کے اس تصور وحدت الوجود کے خلاف آواز اُٹھائی اور یہ بتایا کہ کائنات میں جو وحدت ہمیں نظر آتی ہے اس کو وجود اصلی سمجھنا غلطی ہے۔ وجود حقیقی تو اس سے بہت پرے ہے اور یہ کائنات اس کی تخلیق ہے۔ جب یہ کائنات موجود نہ تھی تو اس کا وجود تھا اس لئے کائنات اور یہ وجود ایک نہیں ہو سکتے۔ ایک خالق ہے۔ ایک مخلوق، ایک معبود ہے اور دوسرا بندہ۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "ان اللہ سبحانہ وتعالیٰ وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء" یہ ہے عقیدہ وحدۃ الشہود جو امام ربانی نے ابن عربی کے عقیدہ الوجود کے رَد میں پیش کیا۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں جو فرق ہے اس کو سمجھنے کے لئے Philosophy of Faqirs کے مصنف[۱] کے اس بیان سے بڑی مدد ملے گی۔ موصوف نے دونوں کے رجحانات کو ایک نقشہ کی صورت میں پیش کیا ہے ملاحظہ ہو۔

---

[۱] اس کتاب کے مصنف سر احمد حسین نواب امین جنگ بہادر ہیں۔

وحدت الوجود (ہو الکل)	وحدت الشہود (ہو الباری)
نظریہ ــــ ہمہ اوست یا اندر ہمہ اوست	نظریہ ــــ ہمہ از اوست
ارتقار ــــ خود بخود ہوتا ہے	ارتقار ــــ پیدا کیا جاتا ہے۔
رجحان تصوف ــــ سکون کی طرف مائل میں اور وہ جدا نہیں (وہ دریا تو میں قطرہ ہوں) وصل	رجحان تصوف ــــ جوش کی طرف مائل اس کے ساتھ میں اور میرے ساتھ وہ ہے عشق۔
حقیقت ــــ حق۔ حق۔ حق	حقیقت ــــ حسن ازل۔ محبوب کل
اعتقاد ــــ میں کون؟ انا الحق (عارف)	اعتقاد ــــ میں کون؟ انا عبدہٗ (عاشق)

شاہ ولی اللہ ابن عربی اور امام ربانی دونوں سے مستفید ہوئے۔ آپکے نزدیک امام ربانی جس کو وحدۃ الشہود کہتے ہیں۔ یہ تصور توحید خود ابن عربی کے ہاں موجود ہے۔ بے شک ابن عربی کے تصور سے جو غلط فہمیاں پیدا ہو گئی تھیں امام ربانی نے اُن کی اصلاح فرما دی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابن عربی کا تصور وحدت الوجود غلط تھا۔ شاہ صاحب کے خیال میں خود ابن عربی بھی کائنات کو خالق کائنات کے مرادف نہیں سمجھتے۔ لیکن ان کا کہنا یہ ہے کہ آخر یہ کائنات جس وجود سے نکلی ہے وہ وجود اللہ کے ماسوا کوئی دوسرا وجود تو نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کائنات اور خالق کائنات میں کیا تعلق ہے، شاہ صاحب نے اس کو تجلی کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ تجلی کی حقیقت سمجھ لینے سے وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تعارض نہیں رہتا

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اہلِ فکر کے نزدیک خدا جسمانیت سے اتنا مجرد ہے کہ انسانی حواس اس کا کسی طرح ادراک نہیں کر سکتے ہیں۔ اب دوسری طرف انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو دیکھئے۔ نبوت کا تو مطلب ہی یہی ہے کہ اس کے حامل نے خدا کی کوئی بات سُنی۔ مولینا کے نزدیک شاہ صاحب کے تصوف کا یہی کمال ہے کہ وہ تجلی کے ذریعہ سمجھا دیتے ہیں کہ بندہ کس طرح خدا کی بات سُن سکتا اور اُسے دیکھ سکتا ہے۔ خدا کی تجلی جس مظہر پر عکس ریز ہوتی ہے وہ مظہر اس تجلی کے رنگ میں رنگا جاتا ہے اور وہ مظہر خود صاحب تجلی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسوقت یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ میں نے خدا تعالیٰ کو دیکھا، یا اس کی بات سُنی۔

اس کی ایک ناقص مثال یہ ہے کہ آئینہ میں ہم آفتاب کے عکس کو دیکھتے ہیں۔ اب اگر اس عکس میں ہم اتنے منہمک ہو جائیں کہ آئینہ کا تصور ہی ذہن سے محو ہو جائے۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے آفتاب کو دیکھا۔ اس کے خلاف کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم نے جو دیکھا ہے وہ آفتاب نہیں۔ یا یہ وہی آفتاب ہے۔ اگر تجلی کی حقیقت سمجھ میں آجائے تو کلام اللہ، بیت اللہ اور رسول اللہ کا مفہوم بھی واضح ہو جاتا ہے اور مامون الرشید کے زمانہ میں قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا جو نزاع ہے۔ اس کا بھی حل نکل آتا ہے۔

ہماری کائنات آفتابِ حقیقت کے لئے ایک آئینہ کے مانند ہے۔ کبھی ہم آئینہ میں آفتاب کے عکس کو آفتاب کہہ لیتے ہیں، یہ وحدت الوجود کا عینیت کا تصور ہے اور بعض دفعہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ آفتاب عکس ہے اصل آفتاب کا جو بہت دور اور بعید الحصول ہے، یہ ہے وحدت الوجود کا درائیت کا تصور۔ شاہ صاحب فرماتے

ہیں کہ ابن عربی کے ہاں یہ دونوں تصورات ہیں! اور یہ دونوں اپنی اپنی جگہ ٹھیک ہیں۔ تجلی کی ماہیت سمجھے بغیر ذات احدیت کا ادراک نہیں ہو سکتا جس طرح ایک آئینہ پر آفتاب کی تجلی پڑتی ہے، اسی طرح جب ابنیا رکا دل خدا کی تجلی کا مقام بن جاتا ہے تو اس وقت مولانا روم کے قول کے مطابق

گفتۂ اُو گفتۂ اللہ بود   گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

طور پر خدا کی تجلی نازل ہوئی تو موسیٰ کو "انا ربک" کی آواز آئی۔ یہ آواز طور کی نہ تھی بلکہ خدا کی تھی۔ کائنات کو عین ذات ماننے والے کائنات کو تجلی الٰہی کا مظہر جان لیتے ہیں لیکن صحیح ادراک رکھنے والے اس کائنات کو آئینہ سمجھتے ہیں۔ اُسے اصل حقیقت نہیں مانتے۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی اس طرح تشریح کر کے شاہ صاحب نے دراصل آریائی اور سامی دونوں ذہنیتوں کو ایک نقطہ اتصال پر جمع کر دیا ہے۔ سامی ذہن خدا کو منزہ اور متجرد مانتا ہے۔ اور آریائی ذہن نے ہمیشہ خدا کا جلوہ کسی ٹھوس وجود میں دیکھا۔ یہودیوں اور عربوں کے ہاں خدا کا تصور ما ورائے کائنات ہے۔ حضرت عیسیٰ کا بھی یہی تصور تھا لیکن ان کے نقیبوں نے یونانی ذہن کی رعایت سے اُسے آریائی رنگ دے دیا۔ سامیوں کے پیغمبر خدائی پیغام کے ترجمان ہونے کے باوجود انسان ہی رہتے ہیں۔ لیکن آریوں کے ہاں جو ذات پیغام کی حامل بنتی ہے وہ خود پیغام بھیجنے والے کی مظہر ہو جاتی ہے۔ سامی بندے کو خدا کی طرف لے جاتا ہے اور آریائی خدا کو بندہ کی طرف کھینچ لیتا ہے۔ چنانچہ ایک میں خالص توحید ہے اور ایک اجسام اور مظاہر میں خدا کو پاتا ہے۔

عقیدہ کی تبدیلی سے فرد یا جماعت کی ذہنیت تو نہیں بدلا کرتی۔ ایرانی اور

ہندوستانی مسلمان ہوئے تو انہوں نے پیروں اور پیغمبروں کو وہ درجہ دے دیا جو قبل از اسلام اپنے بزرگوں کو دیتے تھے۔ گو وہ اب اپنے پیر کو خدا تو نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن اُسے خدا تک پہنچنے کا ذریعہ ضرور جانتے تھے۔ اس لئے پیر کا حکم خدا کا حکم سمجھا جاتا۔ تصوف کی کتابیں اور بڑے بڑے صوفیاء کا کلام اس قسم کی مثالوں سے بھرا پڑا ہے۔

شاہ صاحب نے تجلی کا مسئلہ حل کر کے ایک طرف تو آرین فلاسفی (حکمت) اور سامی نبوت میں اس اختلاف کو رفع کر دیا اور دوسری طرف اس سے معرفت رکھنے والے مسلمانوں کے لئے غیر مسلموں پر اسلام کی حقانیت ثابت کرنا آسان ہو گیا۔

شاہ صاحب کا دُوسرا کمال یہ ہے کہ انہوں نے شریعت اور طریقت میں جو تضاد اور معارضت پیدا ہو گئی تھی وہ دُور کر دی۔ موصوف خود بڑے محدث تھے اور فقہ میں تو ان کا درجہ ایک مجتہد کا ہے۔ ورفقہ اور حدیث میں آپ نے جو کتابیں لکھی ہیں دنیائے اسلام میں ان کی نظیر نہیں مل سکتی۔

اس کے بعد علوم عقلیہ میں شاہ صاحب کا پایہ کسی سے کم نہیں، لیکن اتنی حدیث جاننے فقہ میں اتنا درک رکھنے اور فلسفہ و منطق میں اس قدر تبحر کے باوجود آپ عارف تھے۔ اور عارف بھی ایسے جو تصوف کے علوم میں بھی کامل ہوں اور جذب و سلوک میں بھی راسخ۔ چنانچہ فقہ اور حدیث کو آپ نے ایک عارف کی نظر سے دیکھا۔ اور تصوف اور سلوک کو ایک محدث اور فقیہ کے معیار سے پرکھا۔ چنانچہ اپنے اس رجحان کو وہ ان الفاظ میں پیش فرماتے ہیں۔

"وہ ہمارے گروہ میں سے نہیں جس نے کتاب اللہ پر غور نہ کیا ہو۔ یا نبی کریم صلعم کی حدیث میں فہم و بصیرت حاصل نہ کی ہو۔ وہ ہم سے نہیں جس نے ایسے علماء کی صحبت ترک کر دی ہو، جو صوفیاء ہیں اور انہیں

کتاب اور سنت میں درک ہی، یا ایسے اصحاب علم سے کنارہ کش ہو گیا ہو۔ جو تصوف میں بہرہ رکھتے ہیں، یا ان محدثین سے جو فقہ سے بھی واقف ہوں اور ان فقہا سے جو حدیث بھی جانتے ہوں۔ ان کے علاوہ جو جاہل صوفی اور تصوف کا انکار کرنے والے ہیں، یہ دونوں کے دونوں چور اور رہزن ہیں۔ ان سے تمھیں بچنا چاہیئے "۔

شاہ ولی اللہ کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے اپنے وسیع ہمہ گیر اور کل انسانیت پر جامع فکر، اور پھر اس فکر کو شریعت سے مطابق کرنے کے بعد عمل پر خاص طور پر زور دیا۔ یہاں عمل سے مراد محض عبادات نہیں بلکہ وہ عمل جو تدبیر خانہ داری، انتظام اجتماع، سیاست مدنیہ اور معاملات قومی میں اثر انداز ہوتا ہے۔ شاہ صاحب کے والد محترم شاہ عبدالرحیم صاحب نے اپنے عالی مقام صاحبزادے کی تعلیم و تربیت میں بھی عمل کی اس نوعیت کو جسے وہ حکمت عملی کہتے ہیں۔ خاص طور پر ملحوظ رکھا۔ اس ضمن میں مولینا لکھتے ہیں۔

"شاہ عبدالرحیم نے شاہ ولی اللہؒ کو حکمت عملی سکھانے میں خصوصی توجہ برتی۔ شاہ صاحب نے اس کا ذکر "انفاس العارفین" اور "جزء لطیف" میں کیا ہے، عام متکلمین نے ارسطو کی حکمت نظریہ کو اپنا مطمح نظر بنا لیا! اور حکمت عملیہ سے سروکار نہ رکھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہا اور متکلمین قومی زندگی کی ضرورتوں کے متعلق غور اور تدبیر کرنے سے محروم ہو گئے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد محترم سے اس فن کی خاص طور پر تحصیل کی۔ چنانچہ آپ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ارتفاقات کے عنوان سے حکمت عملی پر بہت کچھ لکھا ہے "۔

شاہ صاحب کی کتابوں کو اگر غور سے پڑھا جائے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کی طریقت اور شریعت کا حاصل مدعا یہ ہے کہ انسان پہلے اپنے نفس کی اصلاح کرے۔ نفس کی اصلاح کرنے کے بعد گھر کے نظام کو ٹھیک طرح چلائے۔ گھر سے محلہ کی طرف توجہ کرے۔ محلہ سے شہر کی طرف اور شہر سے مملکت اور عام انسانیت کی طرف متوجہ ہو۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ معاشی مساوات پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں۔ اور اسی پر اخلاق کی بھی بنیاد رکھتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری تاریخ میں تصوف کی ابتدا، اس کے عملی رجحان سے ہوئی تھی۔ پھر جذب و کیفیت اور تصوف کے علم و تدوین کا زمانہ آیا۔ بعد ازاں اندھی عقیدت اور بے عملی کا غلبہ ہوا۔ اب شاہ صاحب کی ذات سے تصوف کے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ صاحب تصوف مقنن بھی ہے۔ وہ دین کی تاریخ کا شارح ہے اور پھر جماعت، قوم اور مملکت کی سیاست میں بھی انکی رہنمائی کرتا ہے۔ قومی ضرورتوں کی طرف ان کی توجہ منعطف کراتا ہے۔ اور جب دوسروں کے ہاتھوں سیاسی امور ٹھیک طرح حل ہوتے نہیں دیکھتا تو خود اپنی جماعت بناتا ہے۔ چنانچہ اس کی ذات ایک سیاسی تحریک اور کارکن سیاسی جماعت کا منبع بنتی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائے اسلام سے جو چکر چلا تھا اس کا ایک دورہ ختم ہو گیا ہے اور اب اسلامی تاریخ میں ایک نئے زمانہ کا ظہور ہوتا ہے۔ جس میں پھر نئے سرے سے عمل کو تقدیم اور ترجیح حاصل ہو گی۔ اسلامی ہندوستان میں شاہ صاحب اس دور عمل کے فاتح اور مفکر ہیں۔

گو مضمون بہت طویل ہو گیا ہے لیکن یہ بحث نامکمل رہ جائیگی۔ اگر ہم یہاں سر احمد حسین مصنف "فلسفہ فقر" کے ان افکار کا ایک اقتباس نہ دیں جو موصوف نے شاہ صاحب کے متعلق حیدر آباد کے انگریزی رسالہ "اسلامک کلچر" میں ایک مضمون[1] کے سلسلہ میں ظاہر

---

[1] "مجدد الف ثانی کا نظریہ توحید" پر تبصرہ

کئے تھی، سر احمد حسین خود صوفی ہیں اور علمی اور عملی تصوف کے علاوہ یورپ کے موجودہ علوم میں بھی بڑا درک رکھتے ہیں شاہ صاحب کا ذکر کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں۔

"صاف ظاہر ہے کہ ابن عربی نے علم کے ذریعہ حقیقت کی گتھی کو سلجھانا چاہا تھا۔ چونکہ علم کثرت کو ہمیشہ وحدت کے ذیل میں جمع کرنے کی کوشش کرتا ہے، قدرتی طور پر ابن عربی اس نتیجہ پر پہنچے کہ مظاہر کی یہ بوقلمونی ایک ہی وجود کا حاصل ہے اور ان سب کی اصل ایک ہی وجود ہے۔ یہ ہے ہمہ اوست یا وحدت الوجود کا تصور توحید۔ اس کے برعکس مجدد الف ثانی نے عشق و محبت کی مدد سے اس عقیدہ کو حل کرنا چاہا۔ چونکہ عشق و محبت کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ ایک چاہنے والا ہو اور ایک وہ جس کو چاہا جائے اور لازمی ہے کہ دونوں الگ الگ ہوں۔ کیونکہ اگر وہ ایک ہو جائیں تو محبت کا جوش و خروش نہیں ہو سکتا۔ یہی رجحان[1] اس خیال کا باعث ہوا کہ اللہ اللہ ہے اور بندہ بندہ، ایک خالق و مختار اور دوسرا مخلوق و نیاز مند ایک مستغنی اور دوسرا محتاج، دونوں نہ کبھی ایک تھے اور نہ کبھی ایک ہونگے۔ یہ ہی ہمہ از اوست یا وحدت الشہود کا عقیدہ یعنی خدا تعالیٰ کا پرے، پرے سے پرے اور پرے سے پرے اور پرے ہونا۔ لیکن حقیقت کے جویا افراد کا ایک اور گروہ بھی ہے جن کی قیادت کا فخر شاہ ولی اللہ دہلوی کو حاصل ہے۔ انکے نزدیک ہمہ اوست یعنی وحدت الوجود اور ہمہ از اوست یعنی وحدت الشہود میں کوئی فرق نہیں۔ یہ لوگ عمل اور خدمت کے ذریعہ جو حقیقت کے حرم ناز میں بار پانے

---

[1] صفحہ نمبر ۵، پر بتایا گیا ہے کہ حقیقت تک پہنچنے کے تین راستے ہیں۔ علم و عقل، جذب و محبت اور عمل۔

کا ئیسرا راستہ ہی خدا تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ محبت ہمیشہ ہم جنسوں میں ہی ہوتی ہے، اس لئے یہ کائنات کو اصل وجود سے نکلا ہوا مانتے ہیں۔ بیشک انکے نزدیک خدا ایک ہی، وہ بے مثال ہے۔ فہم وادراک سے بالاتر ہے۔ لیکن اس کائنات کا اسی سے صدور ہوا، ہو رہا ہے، اور برابر ہوتا رہے گا۔ یہ کہتے ہیں کہ خدا اور کائنات کا باہمی تعلق ایسا ہی ہے جیسے جسم اور روح کا ہوتا ہے۔ یا زماں ومکان کا۔ بظاہر دیکھنے میں الگ الگ۔ لیکن حقیقت میں ایک"۔

سر احمد حسین لکھتے ہیں کہ شاہ صاحب کا تصور کائنات کہ اصل وجود سے ہر لمحہ نمو حرکت اور ارتقار کا عمل سرزد ہوتا رہتا ہے، یورپ کے مشہور ترین فلسفی ہنری برگسان سے بہت کچھ ملتا ہے۔ بیشک دونو کے پیرایۂ بیان میں فرق ہی۔ سر موصوف فرماتے ہیں کہ ضرورت ہے تصوف کے ان حقائق کو جن کی تصدیق اب یورپ کا علم اور فلسفہ کر رہے ہیں، اصطلاحات اور الفاظ کے ان گورکھ دھندوں سے نکالا جائے۔ بیشک متصوفانہ اصطلاحات میں تو ان حقائق کو سمجھنا بڑا مشکل ہی لیکن شعرائے متصوفین نے ان مسائل کو آسان بنانے کی بڑی کوشش کی ہی۔

خدا اور کائنات کا تعلق روح اور بدن کا ہے۔ اس مطلب کو مندرجہ ذیل اشعار میں کس خوبی سے ادا کیا ہے۔

حق جانِ جہاں است وجہاں جملہ بدن ارواح و ملائکہ حواس ایں تن
افلاک عناصر و موالید اعضار توحید ہمین است و دیگر شیوہ و فن

وجود سے ہر لمحہ نمو، حرکت اور ارتقار کا عمل سرزد ہوتا ہے، کائنات کی ہر چیز جلد سے جلد بدلتی رہتی ہے کسی کو ثبات یا دوام نہیں۔

بحر ہست نہ کاہندہ نہ افزائندہ — امواج برآوردندہ و آئندہ
عالم چو عبارت از ہمیں امواج است — نبود دو زماں بلکہ دو آں پائندہ

بدقسمتی سے صوفیار ہمیشہ استعاروں، کنایوں، اشارات اور خوابوں کی صورت میں اپنی بات کہتے رہے۔ ایک ان کی بات سمجھتا تو بہتیرے گمراہ ہوتے۔ تصوف سے اصل مقصود تو تھا دلوں کی پاکی، اور عمل میں خلوص لیکن اس ابہام اور اشتباہ سے نتیجہ یہ نکلا کہ عوام توہمات کے شکار ہو کر انسانیت کی سطح سے گر گئے۔ صوفیار ایک لحاظ سے مجبور بھی تھے، صاف صاف کھلے بندوں کہتے تو جان بچانی مشکل ہو جاتی۔ زمانہ استبداد کا تھا۔ بادشاہ کی مرضی حکومت کا قانون تھا۔ علمار اور قاضی اس قانون کے محافظ تھے! اور صوفیار اور علمار کی تو آپس میں کشمکش رہتی ہی تھی۔

ضرورت ہے کہ تصوف کے حقائق کو جو ہمارے بزرگ پیچیدہ اصطلاحات میں کہنے کے عادی تھے اب انھیں موجودہ زمانے کے طرز میں اور آج کل کی زبان میں بیان کیا جائے۔ اور ہم علم و معرفت کے اس عظیم الشان ذخیرہ کا علمی نقطۂ نظر سے جائزہ لیں، ناظرین کو تعجب ہوگا کہ نفس انسانی، اس کی جبلی خواہشات اور اس کے رجحانات، زندگی کی ابتدار حرکت نمو اور ارتقار کائنات کے تصور، زمان و مکان کے نظریے تصفیہ نفس اور وجدان اور عقل کی ترقی کے سلسلہ میں ہمارے صوفیار جو کچھ کہتے چلے آئے ہیں۔ آج کی سائنس اور علم اپنی نئی تحقیقات میں ان سے متفق ہیں۔

ہمارا یہ تصوف آج ہمارے عمل کی بنیاد ہو سکتا ہے۔ یہ تصوف اب محض ذہنی اور خیالی نہیں رہا۔ تصوفِ اسلام کی حیثیت ایک سائنس کی سی ہو سکتی ہے۔ لیکن ضرورت ایسے اہل علم کی ہے۔ جو اپنے تصوف سے بھی آگاہ ہوں اور نئے علوم اور سائنس

میں بھی انہیں درک ہو، اور وہ تصوف کے ان حقائق کو سائنٹفک زبان میں ادا کر سکیں۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے، شاہ ولی اللہ اس تصوف کے ارتقاء کی آخری کڑی ہیں۔ وہ سب سے بعد میں آئے۔ اس لئے وہ سب کے کمالات کے جامع ہیں۔ انہوں نے جس طرح دینی علوم کا احصاء کر کے انکو ترتیب دی اور ہر علم کو اس کے موزوں مقام پر رکھا اور ایک علم کا دوسرے علم سے توافق پیدا کیا، اور ان میں نزاع اور تناقض دور کر دیا۔ اسی طرح آپ نے تصوف اسلام کے سب حقائق کا احاطہ کیا۔ انھیں جانچا پرکھا۔ حشو و زوائد کو پاک کیا۔ اور تصوف کو ایک مرتب علم اور باقاعدہ فن کی صورت میں مدون کر دیا۔ ایسا علم اور فن جو دوسرے علوم و فنوں سے ہم نوا اور ہم آہنگ بھی ہو، اور سب سے زیادہ یہ کہ وہ زندگی اور عمل کے لئے مفید اور کار آمد اساس بھی بن سکے۔

مولٰنا کے الفاظ میں شاہ صاحب نے ان حقائق کو واضح اور صاف پیرایہ میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ البتہ کہیں کہیں اسلوب قدیم ہے یعنی وہ ان حقائق کو اپنے زمانہ کے مسلمات میں جن کو اسوقت کی علمی دُنیا مانتی تھی ادا کرتے ہیں۔ مثلاً فلکیات کے مسئلے، ارسطو کے اقوال، اور اس قسم کی دوسری چیزیں۔ حقیقت شناس چاہیں تو ان تعبیرات کے اندر شاہ صاحب کے بیان کردہ حقائق کو ذرا سی کاوش سے معلوم کر سکتے ہیں۔

ان تمام تفصیلات کے بعد ناظرین بآسانی سمجھ سکتے ہیں کہ کس طرح "یورپنیزم" یعنی یورپ کی مادی ترقی اور معاشی تنظیم اور فلسفہ ولی اللہی کو بیک وقت قبول کرنے سے ہندوستانی مسلمان اپنی دنیا بہتر کر سکتے ہیں اور اپنے دین کو بھی بچا سکتے ہیں۔ وہ یورپ کی معاشی اور مادی تنظیم قبول نہ کریں گے تو "حسنۃ فی الدنیا" سے محروم ہو جائیں

گے۔ اور فلسفہ ولی اللٰہی ساتھ نہ ہوگا تو "حسنۃ فی الآخرۃ" کا حصول ممکن نہیں۔ اسلام نہ محض "حسنۃ فی الدنیا" ہے۔ اور نہ صرف "حسنۃ فی الآخرۃ" وہ دونوں کا جامع ہے۔ یہ ہے مولانا عبیداللہ صاحب کی دعوت۔

یورپ کی مادی ترقی اور معاشی تنظیم کا مفید اور کارآمد ہونا تو اب کسی دلیل کا محتاج نہیں رہا۔ اس مادی ترقی کے طفیل آفرنگ کا ہر قریہ فردوس کے مانند بن گیا ہے۔ قدرت کے سارے دفینے انسان کی دسترس میں آگئے ہیں اور خشکی، تری اور ہوا پر اس کا سکہ رواں ہے۔ معاشی تنظیم کے سلسلہ میں بہت کچھ ہو چکا ہے۔ اور بہت کچھ اس جنگ کے بعد لازمی طور پر ہوگا۔ مادی ترقی نے فراوانی بہم کردی اب معاشی تنظیم اس فراوانی کو سب کے لئے عام کرنے میں لگی ہوئی ہے۔

باقی رہا فلسفہ ولی اللٰہی جہاں تک اس کے مبادی اور اصولوں کا تعلق ہے۔ یورپ کے بڑے بڑے اہل فکر و علم اور سائنسدانوں کے انکشافات ان کی تائید کرتے ہیں اور نفس انسانی کائنات اور زندگی کے متعلق جو فلسفہ ولی اللٰہی کے نظریات ہیں کم و بیش وہی تقریباً آج علمی دنیا میں تسلیم کئے جاتے ہیں اور خاص بات یہ ہے کہ یہ فلسفہ ولی اللٰہی اسلام سے پوری مطابقت رکھتا ہے اور اس کا ثبوت خود شاہ صاحب کی اپنی عظیم المرتبت اور جامع علم و فضل شخصیت ہے۔

نظریۂ تمدّن

مولانا کے نزدیک تمدّن انسان کا فطری تقاضا ہے۔ اسکی سوتیں خود انسان کے اندر سے پھوٹتی ہیں۔ تمدّن کی تشکیل کیلئے انسان کسی باہر کی مدد کا محتاج نہیں۔ ایک جزیرہ میں اگر ایک مرد اور عورت اکیلے چھوڑ دیئے جائیں تو وہ اپنی طبیعت کے تقاضے سے خود تمدن کی عمارت کھڑی کر لینگے۔

یہ تمدن اسوقت تک اچھا رہتا ہے جب تک یہ انسانوں کی اجتماعی اور حیاتی ضروریات پوری کرتا ہے۔ لیکن جب کسی قوم میں انسانوں کا ایک مخصوص طبقہ تو تمدنی لحاظ سے بہت آگے بڑھ جائے اور دوسرے لوگ جو تعداد میں بہت زیادہ ہوں۔ بہت پیچھے رہ جائیں۔ تو پھر اس تمدّن کو گھن لگ جاتا ہے اور قدرت یا زمانہ کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ اس تمدّن کو جو فرسودہ ہو گیا ہے برباد کر دیا جائے۔ قوم کے ایک محدود طبقے کی اس طرح غیر فطری ترقی کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ لاکھوں اور کروڑوں انسان تو معمولی معاش کی ضروریات کو ترستے ہیں اور چند ایک کے پاس بہت دولت جمع ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں قوم کو روگ لگ جاتا ہے۔ افراد کی صلاحتیں بیکار جاتی ہیں۔ عیش پرستی عام طور پر پھیلنے

لگتی ہے۔ عمومی مفاد کا کسی کو خیال نہیں رہتا نفسی نفسی کا معاملہ ہوتا ہے۔ ہر شخص کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا پیٹ بھرے۔ اپنی خواہشات کو پورا کرے۔ خواہ ہمسایہ فاقوں کے مارے مر کر مر جائے۔ جب کوئی قوم ادبار کے اس نرغے میں گرفتار ہو جاتی ہے تو پھر انقلاب کا آنا ایک حتمی امر ہوتا ہے۔

اگر قوم کے سارے طبقے اس روگ کی وجہ سے مفلوج نہ ہو گئے ہوں اور قوم کے جسم عمومی میں زندگی کا گرم خون موجود نہ ہو تو زوال آمادہ طبقے کی جگہ لینے کے لئے قوم کا دوسرا طبقہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ وہ پہلوں کو زبردستی یا صلح و صفائی سے بساطِ سیاست سے الگ کرتا ہے اور خود قوم کی عنان اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے۔ یہ طبقہ اپنا نیا تمدن بناتا ہے اور پہلا تمدن پھٹے ہوئے لباس کی طرح ناقابلِ استعمال قرار پاتا ہے۔ فرانس کا انقلاب انگلستان کی جمہوری حکومت کا ارتقا جرمنی روس اور ترکی کا انقلاب یہ سب اسی قسم کی اندرونی کشمکش کا نمونہ ہیں۔ لیکن اگر زوال کے جراثیم قوم کے سارے جسم میں اپنا کام کر چکے ہیں اور کسی طبقے میں بھی اتنی جان نہ ہو کہ وہ قوم کی کشتی کا کھیون ہار ہو سکے اور زمانے کے ریلے کا مقابلہ کرنے کی ہمت رکھے۔ تو باہر سے کوئی دوسری قوم چڑھ آتی ہے۔ وہ بیجان تمدن کو جو اپنی زندگی کے دن گزار چکا ہوتا ہے۔ ٹھکانے لگاتی ہے۔ حکمرانوں کو تہ تیغ کرتی ہے۔ ملک کے انتظام کے نقشے بدل ڈالتی ہے! اب نئے طبقے پیدا ہوتے ہیں اور فروغ پاتے ہیں۔ نیا تمدن بنتا ہے اجتماع معیشت اور سیاست کے نئے اصول وضع ہوتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ قوموں کے عروج و زوال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جب کسی قوم کے کمانے والے طبقوں کی کمائی پر نہ کمانے والے طبقے قبضہ کر لیں یا ان کی کمائی کا بڑا حصہ خود ہتھیا لیں تو یہ حالت انقلاب کی پیش خیمہ ہوتی ہے۔ ایک گروہ تو انقلاب کا

علمبردار بن کر آگے بڑھتا ہے۔ دوسرا گروہ جو تعداد میں بہت بڑا ہوتا ہے انقلاب کا ہمدرد بن جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان ہمدردوں کے اخلاق و طوار کا اثر انقلاب کے مظاہر پر پڑتا ہے لیکن اس کا تعلق صرف ظاہری شکل سے ہوتا ہے۔ اصل میں انقلاب کی روح کا ترجمان پہلا ہی طبقہ ہوتا ہے۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے صحابہ سابقین اولین اسلام کی انقلابی روح کے ترجمان حقیقی تھے۔ عربوں کی تقریباً ساری کی ساری آبادی اس تحریک کی ہمدرد بن کر شریک ہوئی اور انہوں نے اسلام کی ظاہری شکل و صورت کو اپنے رنگ میں رنگا بھی۔ لیکن جہاں تک تعلیمات اسلام کا جوہر اصلی ہے وہ رسول اللہ صلعم کا اسوۂ اور آپ کے قریب ترین صحابہ کا عمل ہے۔ کیونکہ حقیقت میں اس عالمگیر انقلاب کی روح رواں یہی پاک ہستیاں تھیں۔

انقلاب کے لئے بڑی تیاری کی ضرورت ہے۔ انقلابی جماعت کو پہلے اپنی فکر کی تہذیب اور اس کا استحکام کرنا پڑتا ہے تاکہ انقلابی فکر ان کے ذہن میں راسخ ہو جائے اور انقلابی عمل کے تحت ان کی تربیت بھی مکمل ہو۔ رسول اکرم نے پورے تیرہ برس تک مکہ میں اس فکر کی تبلیغ کی اور جو اس فکر کو دل و جان سے مان گئے تھے۔ ان کی جماعت بندی کی اور پھر اس جماعت کی تنظیم اور تربیت میں شب و روز منہمک رہے اور آخر میں جب آپ نے دیکھا کہ مکہ کی فضا ناسازگار ہے اور یہاں اس نئی جماعت کو اپنی مستقل سیاسی تشکیل میں دقتیں ہیں تو آپ نے ہجرت فرمائی اور مدینہ کو اپنا انقلابی مرکز بنایا۔

قریش کی انقلابی جماعت رسول اللہ صلعم کی تعلیمات کے اثر سے خود انہوں کو جو کہ ان کے بھائی بند اور سگے عزیز تھے لیکن وہ نئے انقلاب کی راہ میں حائل

نے قتل نہ کرتی تو اسلام کبھی یہ حیثیت اختیار نہ کرتا اور نہ یہ ساری دنیا کو اپنا پیغام سُنا
سکتا۔ ضرورت ہے کہ آج مسلمان اپنے پیغمبر کے اس اسوۂ حسنہ کی اہمیت کو سمجھیں اور
اپنی قوم کے ان طبقوں کو جو جونک کی طرح قوم کے خون کو پی رہے ہیں انھیں مردود قرار
دیں۔ یہ لوگ خواہ ہمارے اپنے جگر کے ٹکڑے ہوں، یا ہمارے بزرگ، ان کا وجود ساری
قوم کے لئے وبال بن رہا ہے۔ ہمارے یہ سرمایہ دار طبقے جس کھوکھلے تمدن کو تھامے
ہوئے ہیں وہ انسانیت کیلئے ایک روگ ہے۔ ہماری قوم کے نوجوان انقلابی گروہ
کا فرض ہے کہ وہ ان کے تسلط سے قوم کے عوام کو رہائی دلوائے، جب تک یہ نہ ہوگا
ہماری قوم کی زبوں حالی ختم نہیں ہونگی۔

یہ بات بالکل صاف اور واضح ہے۔ فرض کیجئے ایک گھر میں کمانیوالے کم ہوں
اور کھانیوالے زیادہ، وہ گھر ضرور تباہ ہو جائیگا۔ اس طرح جس تمدن میں کمانیوالے کم
ہوں اور کھانے والے زیادہ، وہ تمدن فاسد ہو جاتا ہے۔ ہر انسان کو بغیر کسی معقول
عذر کے اپنی روزی خود کمانی چاہیئے، دوسروں کی محنت پر جینا۔ جینا نہیں بلکہ گلچھرے
اڑانا یہ زوال کا راستہ ہے۔ اسی طرح اگر کمانیوالے تو بڑی محنت سے کمائیں۔ لیکن ایک
شخص یا چند ایک اشخاص جن کے ہاتھ میں انتظام ہو وہ ان کمانے والوں کی کمائی کا
بڑا حصہ اپنے انتظام کے عوض مار لیں۔ تو ایسا تمدن بہت دنوں نہیں جی سکتا اور
انسانیت کو اس سے کبھی فلاح نہیں ملتی۔

انسانیت کی تباہی اور زبوں حالی کا اکثر یہ سبب ہوتا ہے کہ عام جمہور کو کھانے
کو کچھ نہیں ملتا۔ وہ فاقے پر مجبور ہوتے ہیں اور اس طرح انھیں محتاج رکھ کر ان کو معاشی
اور اخلاقی حیثیت سے تباہ کیا جاتا ہے۔ معاشی تباہ حالی سے یہ بھی ہوتا ہے کہ خالی

پیٹ کی فکر میں انسانوں کو کسی اور چیز کی سدھ بدھ نہیں رہتی اور انسانی زندگی کی جو اصلی ضرورتیں ہیں وہ سب بہم نہیں پہنچتیں اور اس طرح انسانیت ٹھٹھر کر رہ جاتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ انسانیت کے اعلیٰ تقاضے بہت حد تک معاشی اسباب و حالات سے متاثر ہوتے ہیں۔ مولانا نے ایک دفعہ فرمایا کہ بیشک ہم معاشی مرفہ الحالی کے سلسلے میں تو اشتراکیت کے اصولوں سے بالکل متفق ہیں اور ہم چاہتے ہیں کہ انسان کی کل معاشی ضروریات کو زیادہ سے زیادہ اہمیت دی جائے لیکن ساتھ ہی انسانیت کے اس رُخ کو بھی جو اخلاق اور فکر کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے تشنہ نہ چھوڑا جائے۔

اخلاق اور فکر کے بغیر کوئی تمدن پائدار نہیں ہوتا چنانچہ سرمایہ داروں پر جہاں یہ الزام ہے کہ انہوں نے انسانیت کے بہت بڑے حصے کو محتاج رکھ کر انھیں انسانیت کی سطح سے نیچے گرا دیا۔ ان پر دوسرا الزام یہ بھی ہے کہ اس بڑے حصے میں سے ایک گروہ ایسا بھی تھا جو انسانی اخلاق اور فکر کو اپنی صلاحیتوں سے بڑی ترقی بخش سکتا تھا لیکن سرمایہ داروں نے اسے روٹی کا محتاج کر کے اس سے محروم کر دیا۔ چنانچہ ان کی وجہ سے انسانیت کی ترقی مجموعی طور پر رک گئی۔

جب کسی وجہ سے قوم کا ذہین طبقہ جو اخلاق اور افکار کا مالک ہوتا ہے، اپنے فرض منصبی سے غفلت برتتا ہے، تو اس کی یہ صلاحیتیں ذلیل کاموں میں صرف ہونے لگتی ہیں۔ انکی ذلت کا پہلا قدم تملق ہے یعنی حکمران طبقے کی خوشامد کر کے ان سے زیادہ سے زیادہ وصول کرنے کی کوشش۔ اور یہی مرض ہے جو آگے چل کر ان کو غیر اللہ کی عبادت کا داعی بنا دیتا ہے۔ یہی جذبہ بت پرستی سکھاتا ہے۔ اور اس منزل میں انسانیت کے اعلیٰ خصائل سارے تباہ ہو جاتے ہیں۔ اور انسانیت فاسد ہو جاتی ہے۔ اس طرح کی مسخ شدہ انسانیت کے

برباد کرنے کے لئے قدرتی اسباب پیدا ہو جاتے ہیں۔ پھر اس برباد شدہ انسانیت کے کھنڈرات پر صالح انسانوں کی آبادی بستی ہے۔

اس زوال آمادہ اور فرسودہ تمدن کی تباہی کے لئے انسانوں کا ایک نیا گروہ اُٹھتا ہے۔ قدرتی اسباب ان کے موید ہوتے ہیں۔ اس گروہ کی قیادت ایک شخص کو ملتی ہے جو انقلاب کا امام ہوتا ہے۔

ان ائمہ انقلاب کا ایک اونچا درجہ ہے، جنہیں انبیاء کا نام دیا جاتا ہے، انبیاء کے لائے ہوئے نظام میں انسانی فطرت کی زیادہ رعایت ہوتی ہے۔ اس لئے یہ نظام دیر تک قائم رہتا ہے۔

قرآن مجید میں انبیاء کے جس قدر قصے ہیں وہ اسی انقلاب کا نمونہ پیش کرتے ہیں، جو رسول اکرم کے مبارک ہاتھوں سے ہونے والا تھا۔ رسول اللہ انسانیت کے عالمگیر انقلاب کے داعی تھے۔ آپ کے اصحاب خلافتِ راشدہ کے دور میں اس کو ایک درجہ تک عالمگیر بنا دیتے ہیں۔ یعنی اس انقلابی حکومت کا دائرہ اتنا وسیع کر دیتے ہیں کہ دنیا کی ساری رجعت پسند حکومتیں جمع ہو کر بھی اس انقلابی حکومت کے مقابلہ میں نہیں ٹھہر سکتیں۔ قرآن کا یہ انقلاب ختم نہیں ہوا بلکہ یہ ہمیشہ برسر پیکار رہے گا۔ کیونکہ کوئی زمانہ ایسا نہیں آسکتا جس میں رجعت پسندی کی طاقتیں بالکل معدوم ہو جائیں اگر اقدام پسندی اور رجعت پسندی کی یہ کشمکش نہ رہے تو پھر انسانیت کا بھی خاتمہ ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی کتابوں میں ان نظریات کا بار بار ذکر ہے اور آپ نے اپنے زمانے کی گری ہوئی سوسائٹی کی طرف خاص طور پر توجہ دلائی ہے اور بتایا ہے کہ قوم کی نجات اس فرسودہ نظام کو توڑے بغیر کسی طرح ممکن نہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ

کی دوسری جلد صفحہ ۵۰۱ میں فرماتے ہیں۔

"دس ہزار آدمیوں کی ایک بستی ہے۔ اگر اس کا اکثر حصہ نئی چیزیں پیدا کرنے میں مصروف نہیں رہتا تو وہ ہلاک ہو جائے گی۔ ایسے ہی اگر ان کا بڑا حصہ تعیش میں مبتلا ہو گیا تو وہ قوم کے لئے بار بن جائے گا جس کا ضرر بتدریج ساری آبادی میں پھیل جائے گا اور ان کی حالت ایسی ہو جائے گی جیسے انھیں دیوانے کتے نے کاٹ کھایا۔"

اسی کتاب کی پہلی جلد میں صفحہ ۴۵ پر مذکور ہے۔

"اس زمانہ میں اکثر بلاد کی بربادی کا بڑا سبب دو چیزیں ہیں ایک تو سرکاری خزانہ سے بناوٹی حقوق کا نام لے کر لوگ روپیہ وصول کرتے ہیں، جس نام سے وہ روپیہ لیتے ہیں، اس کے حق کو وہ کسی طرح پورا نہیں کرتے۔ دوسری چیز یہ ہے کہ کمانیوالی جماعتوں یعنی کاشتکار، تاجر اور پیشہ وروں پر زیادہ سے زیادہ ٹیکس لگائے جاتے ہیں۔ ان میں سے نرم مزاج تو ٹیکس ادا کر رہے ہیں لیکن جن میں مقابلہ کی ہمت ہے وہ بغاوت اختیار کرتے ہیں۔ اس طرح ساری سلطنت کمزور ہو جاتی ہے"۔

شاہ صاحب کی تعلیمات میں معاشی مسئلہ کی اہمیت پر بڑا زور دیا گیا ہے اور نہایت وضاحت سے بتایا گیا ہے کہ اگر انسانوں کی معاشی حالت درست نہ ہو تو نہ اُن کے اخلاق اچھے ہوں گے اور نہ ان کی انسانیت صالح ہو سکے گی۔ آپ نے دہلی کے محمد شاہی دور کو قیصر و کسریٰ کا مماثل ٹھیرایا ہے۔ یعنی تعیش، اسراف سرمایہ داری اور لوٹ کھسوٹ خواہ کافروں کے ہاتھ سے ہو یا نام کے مسلمانوں کے ہاتھ سے۔ دونوں مٹائے جانے کے قابل ہیں۔ اور مٹانے کا یہ کام صرف انقلاب کرتا ہے۔ یہ انقلاب کرنا اسلام کا مقصد اصلی ہے اور اس کو آج عملی شکل میں پیش کرنا

مسلمانوں کا فرض۔

مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کے نزدیک رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بعثت کا مقصد یہی تھا کہ ان کے ذریعے خدا کے دین کو باقی سب دینوں پر غالب کر دیا جائے اور اسلام انسانوں کو ایک ایسا نظامِ حیات دے جو سب نظاموں سے بہتر اور اعلیٰ ہو۔ آپ کی بعثت کا یہ مقصد اس صورت میں پورا ہوا کہ قیصر و کسریٰ کا نظام جو ایک حد تک ساری دنیا پر حاوی تھا، پاش پاش ہو گیا اور انسانیت کو قیصریت اور کسرویت دونوں سے نجات ملی۔

قیصر و کسریٰ کے نظام کو تباہ کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس کی بنا رفاہ عامہ کے خلاف جمہور کی لوٹ کھسوٹ (Exploitation) پر تھی۔ بادشاہ، اس کے امیروں اور مذہبی طبقوں کا کام یہ رہ گیا تھا کہ وہ رعیت کی خون پسینہ ایک کر کے کمائی ہوئی دولت سے عیش کریں۔ حجۃ اللہ کے صفحہ ۵۰ پر شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ "عجم اور روم کے شاہنشاہ اس قدر تعیش میں مبتلا ہو گئے تھے کہ اگر ان کا کوئی درباری لاکھ روپے سے کم قیمت کی ٹوپی یا کمر بند پہنتا تو اُسے ذلیل سمجھا جاتا تھا۔"

لوٹ کھسوٹ کی اس گرم بازاری میں عوام کی حالت حیوانوں سے بدتر ہو گئی تھی۔ اور اوپر کے طبقوں کو جب بغیر مشقت کے ثروت ملے تو ان میں ہر قسم کے اخلاقی عیوب پیدا ہو جاتے ہیں۔ نہ ان کی صحتیں ٹھیک رہتی ہیں اور نہ ذہنی قوائے۔ اور چونکہ ان کی زندگی کا مقصد محض رندی و ہوسناکی بن جاتا ہے، اس لئے ان میں آپس میں پھوٹ پڑ جاتی ہے اور شاہی دربار سازشوں کا مرکز ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس طرح عوام تو بھوک سے بیجان ہو گئے اور "اشراف" کو ثروت نے بے کار کر دیا۔

کلیلہ و دمنہ کے مُصنف ایرانی حکیم برزویہ نے اس وقت ایران کی جو حالت تھی اس کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے۔

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے صداقت سے ہاتھ اٹھا لیا ہے۔ جو چیز مفید ہے، وہ موجود نہیں ہے۔ اور جو موجود ہے وہ مضر ہے۔ جو چیز اچھی ہے وہ مُرجھائی ہوئی ہے۔ اور جو بُری ہے وہ سر سبز ہے۔ دروغ کو فروغ ہے۔ اور نیکی بے رونق ہے۔ علم پستی کے درجہ میں ہے اور بے عقلی کا درجہ بلند ہے۔ بدی کا بول بالا ہے۔ اور شرافتِ نفس پامال ہے۔ محبت متروک ہے اور نفرت مقبول ہے۔ فیض و کرم کا دروازہ نیکوں پر بند ہے اور شریروں پر کھُلا ہے۔ حکام کا فرض صرف عیاشی کرنا اور قانون کو توڑنا ہے۔ مظلوم اپنی ذلت پر قانع ہے۔ اور ظالم کو اپنے ظلم پر فخر ہے۔ حرص اپنا مُنہ کھولے ہوئے ہے اور دور و نزدیک کی ہر چیز کو نگل رہی ہے۔ تسلط لائقوں سے نالائقوں کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دُنیا مسرت کے نشے میں یہ کہہ رہی ہے کہ میں نے نیکی کو مُقفل اور بدی کو رہا کر دیا ہے۔"

کم و بیش یہی حالت روم کی تھی۔ شاہ صاحب کے الفاظ میں ان کا یہ روگ بڑھتا ہی چلا گیا۔ آخر یہ ہوا کہ خدا اور اس کے مقرب فرشتوں کی آتش غضب بھڑکی اور نبی امی (صلعم) مبعوث ہوئے۔ جن کی زبان سے قیصر اور کسریٰ کی عادات کی مذمت فرمائی گئی اور ان کے ذریعہ دونوں سلطنتوں کا خاتمہ کر دیا گیا۔ اور اُن کی جگہ ایک اور نظام نافذ ہوا۔ جو عدل و مساوات پر مبنی تھا۔ چنانچہ اوپر کے لوٹ کھسوٹ کرنیوالے طبقے یا تو سرے سے نابید ہو گئے یا ان کے ہاتھوں سے اقتدار چھن گیا۔ قدرتی طور پر اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر ملک کے عوام کو سر اٹھانے کا موقعہ

[illegible]۔ اور اس واقعہ پر زیادہ عرصہ نہیں گذرا تھا کہ مصر، شام، افریقہ اور ایران میں وہاں
کے عوام جماعتی زندگی میں پیش پیش نظر آنے لگے۔

قیصریت اور کسرویت کی عادات کی مذمت، ان کے نظام کی تخریب
اور ایک صالح اور مفید نظام کا نفاذ قرآن کی تنزیل کا مقصد تھا۔ جو گروہ اور
قوم قیصریت کو اپنا شعار بنالے اور عوام کی لوٹ کھسوٹ پر ان کی گذران ہو۔
قرآن ان کے خلاف دعوت جہاد دیتا ہے۔ مولینا کے نزدیک قرآن کا یہ پیغام کسی
جماعت یا قوم کے لئے مخصوص نہیں۔ قرآن ہر ظلم کا انکار کرتا ہے اور ہر مظلوم کے
دل میں یہ ولولہ اور حوصلہ پیدا کرتا ہے کہ وہ ظلم کو مٹانے اور ظالم کو ظلم سے باز رکھنے
اور اس کے اصرار پر اس کو کیفر کردار تک پہنچانے کے لئے اٹھ کھڑا ہو۔

مولینا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب نے اپنے وقت میں قرآن کے ماننے والوں کو
قرآن کا یہی پیغام یاد دلایا تھا۔ اس وقت ہندوستانی مسلمان زوال کی طرف بے تحاشا
ڈھلکتے چلے جارہے تھے۔ ان کے عوام بے حس تھے اور خواص دولت و عشرت کے
ہاتھوں اپاہج بن گئے تھے۔ شاہ صاحب نے قوم کے ہر طبقہ کو للکارا اور انھیں متنبہ کیا
کہ جس راہ پر وہ بگٹٹ چلے جارہے ہیں، اس کے آگے ایک گہری کھائی ہے۔ اور
اگر وہ اس کھائی سے ادھر نہ رکے۔ تو خدا نہ کرے ان کا انجام اچھا نہیں ہوگا۔
شاہ صاحب نے سلاطین کو ڈرایا۔ امرا اور ارکانِ دولت کو سنبھلنے کو کہا
سپاہیوں کو ان کے فرائض بتائے۔ اہل صنعت و حرفت کو اصلاح نفس
کی دعوت دی و مشائخ کو سمجھایا۔ علماء کو راہ راست بتائی۔ چنانچہ شاہ صاحب
نے عام اُمتِ اسلامیہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا۔

"تمہارے اخلاق سو چکے ہیں۔ تم پر بیجا حرص و آز کا بھوت سوار ہو گیا ہے۔ تم پر شیطان نے قابو پا لیا ہے۔ عورتیں مردوں کے سر چڑھ گئی ہیں۔ اور مرد عورتوں کے حقوق برباد کر رہے ہیں۔ حرام کو تم نے اپنے لئے خوشگوار بنا لیا ہے اور حلال تمہارے لئے بدمزہ ہو چکا ہے"

الغرض جو ایران اور روم پر گزری تھی۔ کم و بیش وہی اسلامی ہند کو پیش آیا سلاطین ختم ہو گئے، امراء کا وجود نہ رہا۔ اہل صنعت اور جمہور بے سری فوج کی طرح تتر بتر ہو گئے۔ شاہ صاحب کا پیغام قوم نے نہ سنا اور جنہوں نے سنا بھی وہ عام زوال کی رو کو نہ روک سکے۔ شاہ صاحب کی جماعت نے اس رو کو تھامنے کی بےشک کوشش کی لیکن ایک عام طوفان کے مقابلہ میں چند مخلص افراد کی کوششیں کامیاب نہ ہو سکیں! اور آخر کار ہندوستان کو نئے سیلاب نے زیر آب کر لیا۔

نیا دور ہمارے لئے بہت سی مصیبتیں لایا۔ ہم اس ملک کے مالک تھے۔ آج ہم دوسروں کے غلام ہیں۔ ہمارے ہاتھ میں سیاسی اقتدار اور معاشی ثروت کی باگ ڈور تھی، اس سے ہم محروم ہو گئے۔ ہمارے اشراف علم و فضل کے محافظ تھے آج علم و فضل دوسروں کے ہاں جا چکا ہے۔ ہم آسمان پر تھے۔ لیکن تقدیر نے آج ہمیں گڑھے میں دھکیل دیا ہے۔ ہمارے لئے یہ انقلاب کوئی معمولی انقلاب نہ تھا۔ چنانچہ مولینا فرماتے ہیں کہ ہم واقعی شکست کھا گئے ہیں، اگر ہمارا تمدن، فلسفہ زندگی اور قانون ناقص نہ ہوتے تو ہمارا سیاسی وجود کیوں بگڑتا۔ مولینا کے الفاظ میں ہر ایک تمدن کسی خاص فکر کا وجود خارجی ہوتا ہے، قوم کی اجتماعی زندگی اس وجود خارجی کو ایک قالب میں ڈھالتی ہے جس کو ہم سیاست کہتے ہیں۔ جب کسی قوم کا سیاسی ڈھانچہ

بگڑ جاتا ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ فکر اصلی جو اس ڈھانچے کا اساس تھا وہ بیکار اور فرسودہ ہو گیا۔ بیشک اس فکر کا لباس پرانا ہو جاتا ہے لیکن اسکی اصل روح کی آب و تاب میں کمی واقعہ نہیں ہوتی۔ مولینا نے فرمایا کہ ہم تاریخ میں اکثر دیکھتے ہیں کہ جب کوئی قوم زوال کی اس منزل پر آتی ہے تو اس میں کوئی نہ کوئی ایسی شخصیت پیدا ہوتی ہے جو ظاہر کے سارے پردوں کو ہٹا کر اس تمدن کی حقیقی روح کو بے نقاب کرتی ہے! اور اپنے اہل وطن کو دعوت دیتی ہے کہ یہ اصل مدعا تھا تمہاری زندگی کا لیکن تم اس اصل کو چھوڑ کر دوسری راہوں پر پڑ گئے۔ اب بھی وقت ہے کہ تم سنبھل جاؤ۔ ورنہ یاد رکھو کہ خدا کا عذاب تمہارے سروں پر منڈلا رہا ہے۔ اور تاریخ اپنا انتقام تم سے لے کر رہے گی۔ قرآن کی اس آیت کا کہ "ہم کسی بستی پر اسوقت تک اپنا عذاب نہیں بھیجتے جب تک کہ ان میں کوئی نذیر یعنی ڈرانے والا نہ بھیج لیں! اور یہی ہماری سنت ہے"۔ مقصود بھی یہ ہے۔

مولینا فرماتے ہیں کہ ہمیں اس شکست کا کھلے دل سے اعتراف کر لینا چاہیئے۔ لیکن یہ شکست ہمارے تمدن اور نظام کی شکست ہے، ہمارے فکر کی شکست نہیں۔ اس فکر نے ایک زمانے میں یہ ڈھانچہ اختیار کیا! اب وہ ڈھانچہ ٹوٹ چکا ہے جہاز ڈوبنے کے بعد محض اس خیال سے کہ کبھی یہ جہاز ہمارا تھا اور اس کے بل پر ہم سمندر کے سینہ پر دوڑتے پھرتے تھے۔ جہاز کے تختوں سے چمٹے رہنا دانشمندوں کا طریقہ نہیں جہاز ڈوب گیا۔ ہم نے بس بھر کوشش کی کہ وہ نہ ڈوبے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ میں اور میرے ساتھیوں نے تو اس جہاز کو بچانے کے لئے اپنی جان تک دینے میں بھی دریغ نہ کیا۔ اور آخر وقت تک اس کی خاطر سمندر کی موجوں اور آندھیوں اور جھکڑوں سے

لڑتے رہے۔ لیکن اب جب کہ یہ جہاز سمندر کے نیچے جا چکا ہے! ور اس کے ترانے کی امید موہوم تک باقی نہیں رہی۔ اس جہاز پر آنسو بہاتے رہنا، فہم و فراست کے دیوالیے ہونے کے مرادف ہے۔ عقل اور ہمت تو یہ تقاضا کرتی ہے کہ جس طرح ہم نے پہلے یہ جہاز بنایا تھا، اب ایک دوسرا جہاز بنا کر کھڑا کر لیں۔ لیکن جب بھی ہم نیا جہاز بنائیں گے تو ظاہر ہے اس کے بنانے میں پچھلے جہاز کے فن، مہارت اور نمونہ سے بڑی مدد لی جائے گی۔

القصہ مولٰینا کے الفاظ میں ہمارا تمدن۔ ہمارا فلسفہ زندگی اور ہمارا قانون جو ہم نے ابھی اس سیلاب کی نذر کیا ہے۔ اب بجنسہٖ دوبارہ زندہ نہیں ہو سکتے۔ ان کی حیثیت اب ایک تاریخی واقعہ کی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ایک عرصہ تک ہماری قومی اور ملی شخصیت نے اپنے وجود کو ان مظاہر میں جلوہ گر کیا تھا اور یہ چیزیں ہمارے باطنی وجود کے لئے علامات سی بن گئی ہیں۔ اس لئے اُن کا کُلّی انکار کسی طرح ممکن نہیں۔ زندگی کا سلسلہ اٹوٹ ہے اور جس طرح پانی اپنی سطح ہموار رکھتا ہے۔ زندگی بھی ہمیشہ اپنا تسلسل قائم رکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ قوم زندگی کے جن مراحل کو طے کر چکی ہوتی ہے۔ نیا نظام بشرطیکہ وہ صالح ہو ان مراحل سے آگے کی بلندی کی راہ دکھاتا ہے۔ لیکن وہ ان مراحل سے کلیتہً انکار نہیں کرتا۔ البتہ ان کے بُرے اجزاء کو ضرور الگ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مولٰینا کا یہ کہنا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو بھی اسی چیز کی ضرورت ہے۔ انکو چاہیئے کہ وہ ماضی کی وراثت کا جائزہ لیں۔ کھوٹے کھرے تو پرکھیں۔ کھوٹے کو قومی وجود سے نکال کر باہر کریں اور جو کھرا ہے اس کو سینہ سے لگائیں اور ارد گرد جنے عناصر وجود میں آ چکے

ہیں، انھیں اپنائیں اور اپنے قومی مزاج میں ان کو اس طرح سموئیں کہ وہ انکے لئے موافق بنجائیں
اور اس طرح اپنے لئے نیا تمدن نیا نظام حیات اور نیا قانون وضع کریں۔ بیشک اس
تمدن نظام اور قانون کی روح وہی ہوگی جو قرآن اور اسلام کی روح ہے۔ ہاں لباس
کا فرق ضرور ہوگا۔ لیکن کیا قرآن اور اسلام کی روح اتنی ہی عام نہیں جتنی کہ خود انسانیت ہے۔
اور کیا انسانیت کو ہر زبان و مکان میں ایک ہی لباس کا پابند بنانا ممکن ہے۔
مولانا نے ایک دفعہ فرمایا کہ شکست کھانا بری چیز نہیں لیکن شکست کھا کر ہاتھ پاؤں
توڑ کر بیٹھ جانا البتہ مذموم ہے۔ انسان کو ہر شکست سے نئے ولولۂ عمل کے لئے مہمیز کا
کام لینا چاہیئے اور پہلے جو چوک ہوگئی تھی اس کی تلافی کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اس موضوع
پر گفتگو فرماتے ہوئے مولانا نے ایک مرتبہ اپنے بچپن کا ایک لطیفہ سنایا۔ کہنے لگے کہ میں
بالکل ابتدائی درجوں میں پڑھتا تھا۔ ایک دفعہ گھر والوں پر رعب جمانے کیلئے میں نے
یہ کیا کہ ایک خوش خط لڑکے سے اپنی تختی پر کچھ لکھوا لایا۔ اتفاق سے میرے کسی ہم عمر عزیز
نے وہ لکھا ہوا دھو دیا۔ میں نے جو دیکھا تو رو رو کر سارے گھر کو سر پر اٹھالیا۔ اتنے میں
میرے ماموں آگئے، انہوں نے جو واقعہ سنا تو فرمانے لگے کہ جب تم نے ایک بار لکھا
اور وہ کسی نے دھو دیا۔ تو تم اسے دوبارہ بھی لکھ سکتے ہو۔ آخر اس رونے دھونے سے
کیا حاصل۔ مولانا کہتے ہیں کہ ماموں کی یہ بات ابتک میرے ذہن پر نقش ہے۔ بیشک تختی
پر لکھا ہوا مٹ سکتا ہے۔ لیکن ہاتھ کی لکھنے کی مہارت اور دماغی صلاحیت جو ہاتھ
سے لکھواتی ہے وہ تو موجود اور قائم ہے۔ بیشک مظاہر بدلا کریں، لیکن اگر فکر موجود
اور زندہ ہے تو ان مظاہر کی تبدیلیوں سے آدمی کیوں بددل ہو۔
اس ضمن میں مولانا کی زندگی کا ایک اور واقعہ ہے۔ جس کو بیان کرنا یہاں بے محل

نہ ہوگا۔ پچیس سال کی جلاوطنی کے بعد جب آپ ہندوستان آنے کیلئے مکہ معظمہ سے روانہ ہوئے تو آپ کی عجیب حالت تھی۔ دیکھنے والوں کا بیان ہے کہ مولینا پر اس وقت غیر معمولی تاثر کی کیفیت طاری تھی۔ جوار حرم میں رہتے بارہ سال ہوگئے تھے۔ ایک طرف اسکو چھوڑنے کا قلق تھا اور پھر وطن کی طرف مراجعت جذبات میں تلاطم پیدا کر رہی تھی۔ یوں معلوم ہوتا تھا کہ مولینا سوز وگداز کے سیلاب کو بڑی مشکل سے ضبط کئے ہوئے ہیں۔ ایک ہندوستانی بزرگ جو خود بہت بڑے عالم ہیں اور وہ اور انکا خاندان مستقل طور پر حجاز میں بس گیا ہے اور ان کا وہاں کاروبار کا وسیع سلسلہ ہے۔ بارہ سال کے عرصہ میں شاید ہی کوئی دن ہوگا کہ مولینا کی صاحب موصوف سے ملاقات نہ ہوئی ہو۔ آپ مولینا کے ساتھی بھی تھے اور ایک لحاظ سے شاگرد بھی! ان کا اصرار تھا کہ مولینا بیت الحرام ہی میں رہیں۔ لیکن مولینا سمجھتے تھے کہ ان کا وطن واپس جانا ضروری اور مفید ہے! ان دونوں بزرگوں کی آخری ملاقات بڑی رقت انگیز تھی۔ رخصت ہوتے وقت مولینا نے ان سے فرمایا کہ میرا یہ غیر متزلزل یقین اور عقیدہ ہے کہ اسلام کا مستقبل بڑا روشن اور شاندار ہے۔ بیشک اسلام پوری قوت اور توانائی کے ساتھ ایک بار پھر اُبھرے گا۔ لیکن خارج میں اس کا وہ ڈھانچہ نہیں ہوگا، جو اسوقت ہے۔ مجھے جس طرح اس بات پر یقین ہے کہ اسلام پھر ایک بار ابھرے گا۔ اسی طرح میرا یہ بھی ایمان ہے کہ ہمارا موجودہ ڈھانچہ اب چند دنوں کی چیز ہے۔ اسلام کو اپنا ایک نیا ڈھانچہ بنانا ہوگا اور مسلمان اُسے جس قدر بھی جلد بنالیں بہتر ہوگا۔ یہ دو عقیدے ہیں جو مجھے کشاں کشاں ہندوستان لے جارہے ہیں۔ میں اب چراغ سحری ہوں۔ خدا معلوم زندگی کے چند دن اور ہونگے۔ چاہتا ہوں مرنے سے پہلے اپنی قوم کے کانوں تک یہ حقیقت پہنچادوں۔

تاریخ اسلام پر ایک نظر

پسِ منظر اور ابتدائی دور

کئی ہزار سال پہلے کی بات ہے کہ دجلہ و فرات کی وادی میں تمدن اپنے عروج پر تھا۔ اس تمدن کے حامل صابئی عقیدہ کے تھے۔ یہ لوگ مظاہر قدرت کی پرستش کرتے تھے۔ انکے نزدیک چاند ستارے اور سورج خدا کے مظہر تھے۔ یہ مندروں میں انکے بت بناتے اور انکی پوجا کرتے۔ طبعی طور پر بت پرستی سے پجاریوں کا گروہ وجود میں آیا۔ سلطنت نے اس گروہ کی سرپرستی کی۔ بادشاہ خدا یا خدا کا مظہر قرار پایا اور پجاری اس کے دست و بازو بنے اور جس طرح تاریخ کے ہر دور میں ہوتا چلا آیا ہے۔ ان لوگوں نے بھی مذہب کے نام سے عوام کی ذہنی، اخلاقی اور معاشی لوٹ کھسوٹ شروع کر دی۔

ہر تمدن ایک خاص فکر کا مادی نتیجہ ہوتا ہے جب دن رات کا الٹ پھیر اس تمدن میں فتور پیدا کر دیتا ہے اور اس کے سماج کے قواعد اور ضابطے انسانوں کی صلاحیتوں کو ابھرنے نہیں دیتے، تو طبیعت نئے فکر، نئے تمدن اور نئے قوانین کا تقاضا کرتی ہے۔

چنانچہ ان لوگوں ہی میں سے کوئی فرد یا جماعت اٹھتی ہے، جو پہلے کے تمدن اور نظام معاشرت کو جو فرسودہ اور بیکار ہو چکا ہوتا ہے، غلط ٹھہراتی ہے اور نئے افکار اور نئے اصولوں پر نئی زندگی کی طرح ڈالتی ہے۔ نیا فکر پہلے نظام فکر سے اصولاً مختلف نہیں ہوتا بلکہ یہ اسی کی ایک نئی ترقی یافتہ شکل ہوتی ہے۔ پہلا فکر اپنے مقام پر درست اور مناسب تھا۔ لیکن جب اس فکر کے اساس پر ایک تمدن بنا اور ایک منزل پر جا کر وہ زمانے اور ماحول کی ضرورتوں کے مقابلہ میں ناکافی ثابت ہوا۔ تو مصلحت متقاضی تھی کہ پہلے فکر سے وسیع تر اور بلند تر کوئی فکر معرض وجود میں آئے اور ظاہر ہے تمدن کی جو عمارت اس فکر کی بنیادوں پر بنے گی وہ پہلے سے اعلیٰ اور ارفع ہوگی۔

اس صابئی تمدن کے خلاف جس کا مظہر اسوقت نمرود بادشاہ اور اس کے پجاری تھے۔ اسی تمدن کے ایک فرد ابراہیم نے آواز بلند کی۔ اسے حسن اتفاق سمجھیے کہ اس شخص کا اپنا خاندان بھی پجاریوں میں سے تھا۔ اس صابئی فکر کے ناقص ہونے کی دلیل اور کیا ہو سکتی تھی کہ خود اس فکر کی علمبردار جماعت کا ایک رکن اس سے بدظن ہو جاتا ہے۔ ابراہیم نے اپنی قوم کو بتایا کہ یہ چاند، سورج اور ستارے جن کو تم خدا سمجھے بیٹھے ہو یہ تو خود فنا پذیر ہیں، یہ نکلتے ہیں اور ڈوب جاتے ہیں۔ خدا تو ان سب کا خالق ہے۔ اگر پوجنا ہے تو اُسے پوجو۔ ابراہیم کی اس دعوت کا عملاً یہ نتیجہ نکلتا تھا کہ جب یہ چاند سورج اور ستارے خدا نہیں تو ان کے بت بنا کر ان کو پوجنا کیسے ٹھیک ہو سکتا ہے اور بتوں کی پوجا غلط ہے تو یہ پجاری اور ان کا اقتدار اور تقدس بھی لغو ہے اور پھر ان کے بل بوتے پر نمرود بادشاہ جو خدائی کر رہا ہے، وہ کیسے جائز ہو سکتی ہے۔ صابئی فکر کے مظہر بادشاہ، پجاری اور بت تھے۔ ابراہیم نے جو نیا فکر پیش کیا، وہ

ان سب کو حرفِ غلط کی طرح مٹانا چاہتا تھا۔ ابراہیم کا خدا چونکہ ان مظاہر سے ماورا تھا اس لئے اس کے نام کا بت بنانا ممکن ہی نہ تھا۔ اس کے برعکس صابئی تمدن کی کل کائنات بتوں اور رتبوں کی پرستش پر مرکوز تھی۔ اور اسی سے ان کی سیاسی اجتماعی اور انفرادی زندگی کے یہ سارے فتنے اٹھتے تھے۔ بالغرض انسانیت کی تاریخ میں حضرت ابراہیم ایک نئے دور کے بانی بنتے ہیں۔ اس دور کو ہم حنیفیت کا نام دیتے ہیں۔

انسانیت کے فکری ارتقاء پر بحث کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا کہ زندگی کو نقطۂ کمال تک پہنچنے کے لئے ہزارہا مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ ایک مرحلہ سے گزرتے ہوئے زندگی چند نقائص سے پاک ہوجاتی ہے۔ پھر دوسرے مرحلہ میں جو اور نقائص تھے وہ چھٹ جاتے ہیں۔ اسی طرح ترقی کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے بعینہ یہی مثال مذاہب کی ہے۔ یہ منازل ہیں انسانیت کے نقطۂ کمال کی طرف سفر کے۔ زندگی کی ابتداء معدنیات نباتات اور حیوانات سے ہوئی۔ پھر انسان معرضِ وجود میں آیا۔ اس کے فکر کی ابتدائی صورت صابئیت تھی۔ اس منزل سے انسان آگے بڑھا تو حنیفی دور میں داخل ہوا۔

حضرت ابراہیم نے اپنی قوم کو جو دعوت دی تھی، قوم نے اسے قبول نہ کیا، پہلے تو انھیں ورغلانے کی کوششیں ہوئیں لیکن جب اُدھر سے عزم بالجزم کا اظہار ہوا تو قوم حضرت ابراہیم کی جان کے درپے ہوگئی۔ آپ نے دیکھا کہ دجلہ و فرات کی وادی میں صابئی فکر اتنا راسخ ہوچکا ہے اور لوگوں کی ذہنیت اسقدر مسخ ہوگئی ہے کہ وہ حنیفیت کا پاکیزہ اور بلند فکر قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ آپ نے جب یہ دیکھا تو وطن اور قوم سے ہجرت کرنے کی ٹھان لی۔ چنانچہ آپ عراق سے شام آئے

اور شام سے فلسطین اور فلسطین سے آپ مصر بھی گئے اور وہاں سے لوٹے تو فلسطین میں اپنی نئی بستی بسائی۔ یہ نئی بستی آگے چل کر عرب، شام اور فلسطین کا مرکز بنی۔ نیز ایک طرف اس کے ذہنی اور تمدنی تعلقات عراق سے پیدا ہوئے اور دوسری طرف یہاں پر مصر کی تہذیبی اور علمی زندگی کے اثرات بھی پہنچے۔ حضرت ابراہیم نے اپنے خاندان کے لئے جو جگہ پسند کی تھی وہ جغرافی اعتبار سے ایک عالمگیر اور بین الاقوامی فکر کے پروان چڑھنے کے لئے بہت مناسب اور موزوں تھی۔ فلسطین اور اس کے اردگرد کے علاقے جنہیں ہم آج کل مشرق قریب کہتے ہیں۔ صدیوں سے مشرق اور مغرب کے ملانے میں بیچ کی کڑی کا کام دیتے رہے ہیں، مشرق کا سامان تجارت اس راستہ سے یورپ کو جاتا تھا اور ظاہر ہے سامان تجارت کے ساتھ ساتھ خیالات اور افکار بھی جاتے ہوں گے۔ چین کی نادر چیزیں، ہندوستان اور جزائر شرق الہند کے گرم مسالے اور حبش کے تحفے سب اسی راہ سے گزرتے تھے۔ چنانچہ دنیا کی بڑی بڑی تہذیبیں جنہوں نے سارے عالم کو اپنے اثر میں لانے کی کوششیں کیں۔ اکثر مشرق قریب یا اس کے ساتھ کے سمندر بحیرۂ روم سے اٹھیں۔ اور ہر تہذیب اور سلطنت جس نے کہ بین الاقوامی قیادت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لینے کی طرف قدم بڑھایا۔ اس نے سب سے پہلے ان ممالک کو قابو میں کرنے کی کوشش کی۔

لارڈ کرومر مصر کے مشہور برطانی ہائی کمشنر نے اپنی کتاب "مصر جدید" میں لکھا ہے کہ نپولین جب آخری شکست کھانے کے بعد سینٹ ہلینا کے جزیرہ میں جلا وطن کیا گیا تو اس نے جزیرہ مذکور کے برطانی گورنر کو سب سے پہلی ملاقات میں کہا تھا کہ مصر دنیا کا سب سے اہم ملک ہے" اور یہ ایک تاریخی حقیقت بھی ہے کہ جس کے قبضہ میں مصر ہو وہ

شام فلسطین، عرب اور بحیرۂ روم اور بحیرۂ قلزم کا مالک بن جاتا ہے۔ اور جو شام اور فلسطین پر قابض ہو، جب تک وہ مصر کو اپنے ہاتھ میں نہ لے لے۔ ان دونوں ملکوں پر اس کا قبضہ مضبوط نہیں ہو پاتا۔ اب تک یہی ہوتا آیا ہے کہ جو اس علاقہ پر مسلط ہو جائے وہ دنیا میں اوّل درجہ کی بین الاقوامی طاقت کا مالک ہوتا ہے۔ کسی زمانے میں مصریوں کو یہ امتیاز حاصل تھا۔ پھر چند روز کے لئے ایران مشرق قریب کا سرخیل بنا۔ سکندر نے ایرانیوں کو شکست دیکر یونان کو یہ عزت بخشی۔ یونانی کمزور پڑے تو رومیوں نے ان کی جگہ لی۔ رومیوں کے وارث عرب بنے اور عربوں کو زوال آیا تو عثمانی ترک اس سرزمین پر حکومت کرتے رہے، اور اب برطانیہ کے ہاتھ میں بین الاقوامی طاقت کی یہ کنجی ہے۔

الغرض مشرق قریب اور اس کے آس پاس کے علاقے ہمیشہ سے تاریخ میں ایک سیاسی، فکری اور تمدنی وحدت رہے ہیں۔ کبھی بحیرۂ روم کے شمالی کنارے پر بسنے والوں نے اس سہ گانہ وحدت کی زمام سنبھالی اور کبھی جنوبی کنارے کے لوگ سمندر پار کر کے شمال والوں کو اس وحدت میں شریک کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ چنانچہ ہر ایک نے دوسرے سے استفادہ کیا۔ کبھی ایک استاد بنا، اور دوسرا شاگرد۔ اور جو کبھی شاگرد تھے وہ استادی کی مسند پر بیٹھے! اور استاد شاگردوں کی صف میں بیٹھے نظر آئے۔ اسے زمانہ کا اتفاق کہئے۔ یا مصلحت خداوندی۔ کہ حضرت ابراہیمؑ نے اس مرکزی سرزمین کو اپنے خاندان کا وطن بنایا، جوں جوں وقت گزرتا گیا ابراہیمی ملت بڑھتی اور پھیلتی گئی۔ اس ملت کی ابتدا حضرت ابراہیم سے ہوئی۔ بعد میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ملت ابراہیمی کے فکر کو ایک رنگ دیا۔ جو دنیا میں یہودی مذہب کے نام سے پھیلا۔ پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام آئے انہوں نے ابراہیمی دین کی پھر تجدید کی، اور یہ عیسائیت کے نام سے روشناس خلق ہوا

اور آخر میں اسلام آیا جو حضرت ابراہیمؑ کے فکر کا نقطۂ کمال ہے اور یہودیت اور عیسائیت کے سلسلہ ارتقار کی آخری کڑی۔

مولینا فرماتے ہیں کہ بیشک قرآن اپنی جگہ مستقل بالذات ہے اور وہ اپنے مطالب اور تعلیمات میں کسی اور کتاب کا محتاج نہیں۔ لیکن خود قرآن نے یہ بار بار کہا ہے کہ وہ تورات اور انجیل کا مصدق ہے اور نبوت محمدی کی تائید میں وہ ہر موقعہ پر حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ اور ان کی قوم کی مثالیں دیتا ہے۔ مولینا کے خیال میں اس کا مطلب یہ ہے کہ تورات، انجیل اور قرآن ابراہیمی ملت کی تین الہامی کتابیں ہیں، اور یہودیت، عیسائیت اور اسلام اس ملت کے تین دین ہیں۔ ان میں قرآن اور اسلام کی حیثیت ایک میزان اور کھسوٹی کی ہے۔ کیونکہ وہ آخرترین کتاب اور دین ہے۔ اور اس کی تاریخی حیثیت بھی مسلّم اور قابل اطمینان ہے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ اسلام کا علمی اور تحقیقی مطالعہ کرتے وقت اگر ابراہیمی ملت کی ساری ذہنی اور فکری تاریخ کو بطور پس منظر سامنے رکھا جائے تو اس سے بڑی مدد ملتی ہے۔

لیکن ابراہیمی ملت کی ذہنی اور فکری تاریخ کو سمجھنے کے لئے اس کی بھی ضرورت ہے کہ ایک طرف ایران اور عراق کی قدیم تہذیبوں پر نظر رہے اور دوسری طرف مصر اور یونان کے افکار سے واقفیت ہو۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ مشرق قریب اور ایران کی ان تہذیبوں، تمدنوں اور مذہبی اور فلسفیانہ افکار کا قدیم زمانہ میں آپس میں بڑا ربط تھا۔ اور ایک کا دوسرے پر غیر معمولی اثر بھی پڑتا رہا ہے۔ حضرت ابراہیم صابی تمدن کی بہترین روایات اپنے ساتھ اپنے نئے وطن میں لائے تھے۔ اس زمانے میں عراق کے اس صابی تمدن اور ہندوستان اور ایران کی آریائی تہذیب کے ڈانڈے

بھی آپس میں ملے ہوئے تھے چنانچہ آج کل زمین کے نیچے سے جو کھنڈرات نکل رہے ہیں ان سے ان تمدنوں کے باہمی میل ملاپ کا مزید ثبوت ملتا ہے۔ حضرت ابراہیم کا حنیفی فکر جیسا کہ ہم اوپر بیان کر رہے ہیں، صابی اور آریائی فکر کے ارتقا کا اگلا قدم تھا۔ پھر فلسطین میں رہتے ہوئے حضرت ابراہیم نے ایک طرف جنوب کے عربوں سے اپنا رشتہ جوڑا اور دوسری طرف مصر سے آمد و رفت کا سلسلہ قائم کیا۔ کچھ عرصہ کے بعد حضرت یعقوب اپنے تمام خاندان سمیت مصر چلے گئے اور کئی نسلوں تک اولاد یعقوب جو بنی اسرائیل کہلاتی تھی مصر میں آباد رہی۔ بنی اسرائیل میں حضرت موسیٰ پیدا ہوتے ہیں۔ خوش قسمتی سے ان کی پرورش تعلیم اور تربیت بنی اسرائیل میں نہیں بلکہ مصر کے بادشاہ فرعون کے ہاں ہوتی ہے۔ حضرت موسیٰ جوان ہوئے تو فرعون کی طاقت سے ان کا تصادم ہو جاتا ہے اور وہ مدین میں جو عرب اور فلسطین کے مابین واقعہ تھا آ کر پناہ گزین ہوتے ہیں۔ یہاں وہ تقریباً دس سال تک رہے ہے۔ مصر کی تعلیم اور مدین میں حضرت شعیب کے ساتھ صحرائی زندگی کا اثر آخر رنگ لایا اور حضرت موسیٰ مصر لوٹے تو خدا کی طرف سے فرعون، اس کی قوم اور بنی اسرائیل کے لئے ایک نیا پیغام لے کر لوٹے۔

فرعون نے حضرت موسیٰ کی بات نہ مانی اور وہ ہلاک ہوا۔ اور آپ اپنی قوم کو مصر سے نکال کر فلسطین میں دوبارہ لے آئے۔ یہاں بنی اسرائیل کی تاریخ کے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ ان میں نبوت تو تھی ہی، اب انھیں سلطنت ملتی ہے اور داؤدؑ اور سلیمانؑ جیسے پیغمبر جو سلطنتوں کے مالک بھی تھے برسر اقتدار آتے ہیں۔ اسکے بعد پھر ان کے بُرے دن آ گئے۔ چنانچہ بخت نصر عراق کا ایک بادشاہ فلسطین پر حملہ کرتا

ہے اور بنی اسرائیل کو قیدی بنا کر اپنے ساتھ عراق لے جاتا ہے۔ یہاں وہ برسوں رہتے ہیں۔ مصر کے قیام کے زمانہ میں بنی اسرائیل کو وہاں کی تہذیب و تمدن سے واسطہ پڑا تھا۔ اور بخت نصر کے عہد میں وہ ایرانی اور عراقی اثرات سے متاثر ہوئے۔ اس کے بعد یونانیوں کا دور آتا ہے اور سکندر کے زمانہ میں یونانی فلسفہ اور تہذیب مشرق قریب پر چھا جاتی ہے اور بنی اسرائیل پھر اس کی لپیٹ میں آ جاتے ہیں۔

یونان در اصل فلسفہ اور تمدن میں مصر کا شاگرد تھا اور یونان کے بڑے بڑے حکیم مصری درسگاہوں سے مستفید ہو چکے تھے۔ سکندر کے زمانہ میں اہل یونان فلسفہ اور تمدن کے استاد بن کر مصر پہنچے۔ سکندر مرا تو مصر کو اس کے ایک سردار بطلیموس نے اپنا مرکز بنایا اور علم و فلسفہ کی جو شمع کبھی یونان کے پایۂ تخت اتھنز میں روشن تھی بطلیموس نے اُسے دار السلطنت اسکندریہ میں دوبارہ جلایا۔ اور یہاں ایک بار پھر یونان کے فلسفے اور مصر اور بنی اسرائیل کی حکمت اور مذہب کا اتصال ہوا۔ اور مشرق قریب میں ایک نئے فکر نے جسے اشراقی یا نوا فلاطونی کہا جاتا ہے جنم لیا۔

مصر کے بطلیموسی فرمانروا بھی ناپید ہو گئے۔ اور ان کی جگہ رومیوں نے مشرق قریب کی سرداری لی۔ اسی عہد میں حضرت عیسٰیؑ پیدا ہوئے۔ اب وہ اور ان کے حواری دنیا کو ایک نیا پیغام دیتے ہیں۔ حضرت عیسٰی تو زیادہ کامیاب نہ ہو سکے لیکن ان کے حواریوں اور ان کے حواریوں کے شاگردوں نے بنی اسرائیل کو تو نہیں البتہ آریائی فکر والوں کو اپنا ہمنوا بنا لیا اور ایک وقت آیا کہ عیسائیت رومی

شہنشاہیت کا سرکاری دین بن گئی۔ اور جبل الطارق سے لے کر دجلہ وفرات کے کناروں تک عیسائیت کا بول بالا ہو گیا بلکہ ایرانی حکومت جو روم کی عیسائی سلطنت کی سخت دشمن تھی، اور دونوں میں آئے دن خونریز جنگیں ہوتی رہتی تھیں، اس ایرانی حکومت کی ایرانی رعایا کے افراد بھی عیسائیت قبول کرتے جاتے تھے۔ آخر زمانہ نے عیسائیت کو بھی بے روح کر دیا۔ اور عیسائی خالی خولی اصطلاحوں کے لئے آپس میں ایک دوسرے سے لڑنے لگ گئے۔

اسلام مشرق قریب کے ان تمام فلسفوں اور مذاہب کا نعم البدل بن کر آیا۔ اسلام کے نعم البدل ہونے کی پرکھ خود زمانے نے کر دی چنانچہ جہاں کہیں ان فلسفوں اور مذاہب سے اسلام کی ٹکر ہوئی اسلام غالب آیا اور یہ فلسفے اور مذاہب یا تو مٹ گئے یا انہوں نے اپنے آپ کو اسلام کے ہم آہنگ بنا لیا۔ اسی طرح مشرق قریب میں قدیم تمدنوں کے بچے کھچے جو بھی آثار تھے وہ یا تو ناپید ہو گئے اور یا وہ نئے اسلامی تمدن کا جزو بن گئے۔ الغرض اسلام بین الاقوامی فکر اور تمدن کی قیادت کا مالک ہو گیا۔

قصہ مختصر دین اسلام ہزار ہا برسوں کی اس مذہبی جدوجہد کا آخری نقطۂ کمال تھا۔ اور مسلمانوں نے جس تمدن کی بعد میں تشکیل کی تھی، وہ صابئوں بنی اسرائیل مصریوں اور دوسری اقوام کی تمدنی روایات کے اجزائے صالح اور باقیات صالحات کا حاصل تھا۔

مولانا کے نزدیک مکہ کے قریش کے بارے میں یہ سمجھنا کہ وہ عربوں کے اور قبائل کی طرح ایک قبیلہ تھا صحیح نہیں۔ صحرائی اور بدوی زندگی اور اس کے لوازمات

اور خصائص جو دوسرے بدوی قبائل میں موجود تھے، قریش ان سے بہرہ ور تو ضرور تھے لیکن وہ عرب کی بدوی ذہنیت کا نمونہ نہ تھے۔ قریش کی اپنی خاص روایات تھیں۔ اور قصی کے زمانہ سے مکہ کی اجتماعی اور سیاسی زندگی میں ایک نظم چلا آتا تھا۔ نیز تجارتی قافلوں کی وجہ سے قریش کو ہمسایہ ملکوں میں آنے جانے کا بھی موقعہ ملتا تھا اور حج اور عکاظ کے میلے کے موقعوں پر عرب قبائل سے بھی ان کے راہ و رسم پیدا ہو جاتے تھے۔ یہ اسباب تھے جن کی وجہ سے قریش ایک طرف مشرقِ قریب کے تمدنی سرمایہ اور ذہنی روایات سے واقف تھے! اور دوسری طرف قبائل کی بدویانہ خصائل سے بھی نابلد نہ تھے۔ چنانچہ قرآن کے بلند معانی اور اعلیٰ مضامین قریش کے لئے اجنبی نہ تھے۔ وہ یہودی اور نصرانی روایات کو بھی سمجھتے تھے اور قرآن میں علم و حکمت کی جو باتیں بیان کی جاتی تھیں ان سے بھی محظوظ ہوتے تھے۔ البتہ ان کے دماغوں میں اپنا کوئی واضح اور مستقل فکر نہ تھا اور اس کا سبب یہ تھا کہ وہ اپنی مادی اغراض میں اس طرح اُلجھے ہوئے تھے کہ وہ ادھر توجہ نہ کرتے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ قرآن کو عرب کی بدوی ذہنیت کا ترجمان کہنا سخت غلطی ہے، قرآن کا خطاب تو قریش کی اس ترقی یافتہ سوسائٹی طرف تھا۔ لیکن قریش قرآن ایسی کتاب تصنیف نہ کر سکتے تھے اور نہ ان کے بس میں تھا کہ وہ قیصر و کسریٰ سے ٹکر لیتے۔

اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم صلعم کی وساطت سے قریش کے لئے یہ دو چیزیں ممکن کر دیں۔ بیشک قرآن قریش کی زبان اور ان کی ذہنیت کے مطابق نازل ہوا۔ لیکن تھا وہ خدا کا پیغام جو قریش کے واسطہ سے ساری دُنیا کو دیا جا رہا تھا۔ مکہ میں قریش کا اپنا ایک باقاعدہ نظام تھا۔ تجارتی اور سیاسی معاملات کو

سلجھانے کے لئے قواعد وضوابط تھے۔ قومیت کا ان کا اپنا ایک مخصوص تصور تھا اور انہوں نے اس سلسلہ میں ایسی مذہبی رسوم بھی بنالی تھیں، جو ان کے مادی اور جماعتی مفاد کے لئے مفید تھیں! اور اسکی وجہ سے بدو قبائل میں ان کا مذہبی وقار بھی قائم ہوتا تھا! ور ایک مشہور اہلِ قلم اس عہد کے محقق کے الفاظ میں "متعدد کاروانی راستوں کا اہم جنکشن ہونے کی وجہ سے یہاں کی آبادی میں یک نسلی نہ رہی تھی۔ اسماعیلی خاندان عراق یا فلسطین سے آئے تھے خزاعہ یمن کے تھے۔ مکّہ والوں کی رشتہ داری اور کاروباری تعلقات شہر مدینہ اور طائف سے بھی کافی تھی۔ قصی کا تعلق شمالی عرب کے قبیلہ قضاعہ سے تھا۔ قصی کی کوشش اور قابلیت سے قریشی قبائل نے شہر مکہ میں سربرآوردہ حیثیت حاصل کی اور قصی ہی کی سرداری میں ایک زیادہ منضبط شہری مملکت قائم ہوئی جس میں سماجی اور انتظامی عہدے موروثی طور پر مختلف خاندانوں میں پائے جاتے تھے۔ جہاں تک قانون کا تعلق ہے حجاز میں لکھنے پڑھنے کا رواج بہت کم رہنے کے باعث اسلام سے پہلے کسی تحریری مجموعہ کا پتہ نہیں چلتا لیکن قانونِ معاہدہ اور قانونِ جرائم وغیرہ کے بہت سے رواجی احکام روایات نے محفوظ رکھے تھے حتی کہ اجنبیوں کے حقوق کے تحفظ اور تصادم قوانین سے بچنے کے لئے حلف الفضول کے نام سے ایک رضا کارانہ نظام بطور تہدید اور تدارک وجود میں آگیا تھا۔"[1]

لیکن مکہ کے اس نظام میں چند بنیادی خامیاں تھیں جن کی بنا پر مکہ کی شہری زندگی میں اندر ہی اندر ناراضگی کی لہر دوڑ رہی تھی۔ مکہ میں ایک طرف سرمایہ دار

---

[1] ڈاکٹر محمد حمید اللہ استاد قانون جامعہ عثمانیہ۔

تاجروں کا ایک مخصوص طبقہ تھا اور دوسری طرف حبشی غلاموں کی ایک بہت بڑی تعداد تھی۔ مکہ میں سودی کاروبار زوروں پر تھا اور خود رسول اللہؐ کے چچا حضرت عباسؓ تک اسلام لانے سے پہلے سود کا بڑے پیمانے پر کام کرتے تھے۔ یہ امیر طبقہ مال مست تھا۔ تجارت اور سرمایہ سے انہیں دولت ملتی اور دولت سے یہ لوگ خدمت کے لئے حبشی غلام خریدتے اور حظِ نفس کے لئے لونڈیاں لاتے۔ چنانچہ ناچ اور گانے کی محفلیں جمتیں، شراب کا دور چلتا، سفر کے سلسلہ میں جب ان لوگوں کا ایران اور شام میں گذر ہوتا تو وہاں سے یہ عیش و عشرت کے نئے نئے انداز سیکھ کر آتے مکہ کا یہ گنتی کا اوپر کا طبقہ اس لہو و لعب میں منہمک تھا۔ لیکن مکہ کے باشندوں کی اکثریت اقتصادی بدحالی کا شکار ہو رہی تھی۔

دُنیا کا سب سے مشکل مسئلہ اور سب سے بڑی گتھی جس کو سلجھانے کے لئے ہمیشہ بڑے آدمیوں کو ضرورت پڑی، اور ہر نئے نظام کو اس کے متعلق اپنا خاص نقطۂ نظر متعین کرنا لازمی ہوا۔ وہ انسانیت کے مختلف طبقوں کے درمیان جن میں اکثر کشمکش رہتی ہے صلح و صفائی، اور میل ملاپ کی راہ پیدا کرنا ہے۔ امیر و غریب کا فرق، آسودہ حال و قلاش کی چپقلش، زمینداروں اور کسانوں کا تفاوت، زرداروں اور بے زر والوں کی آپس کی کھینچا تانی، کارخانوں کے مالکوں اور ان میں کام کرنیوالے مزدوروں کی بے اعتمادی، اس کشمکش اس اختلاف اور اس دشمنی کو جو ایک قوم کے مختلف طبقوں میں قدرتاً ہوتی ہے دُور کرنا ہر صاحب مذہب اور ہر نئے نظام کا فرض ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے اسلام کو بھی اس مسئلہ کا حل کرنا ضروری تھا۔ چنانچہ مذہب اسلام اعلانِ جنگ تھا۔ ظالم، فاجر، عام مفاد کے ذرائع کے اجارہ داروں کیخلاف

جو پسماندہ اور غریبوں کی محنت سے اپنے ہاتھ رنگتے اور مذہب کے نام سے عام عربوں کی سادہ لوحی اور توہمات پرستی سے فائدہ اٹھاتے تھے، مکّہ کے قریشی تاجر نہ صرف غیر قریشی عوام کو ذلیل سمجھتے تھے بلکہ دولت اور زرداری کے ساتھ ساتھ انہوں نے رنگ اور نسب کے عجیب و غریب تصورات بنا رکھے تھے، یہ لوٹ کھسوٹ ہر ذریعہ سے روا رکھی جاتی تھی، مذہب ہو یا سیاست، تجارت ہو یا اجتماع ان سب کا حاصل یہ ہو گیا تھا کہ قریشی تاجروں کی اس چھوٹی سی جماعت کو اور فروغ ملے۔

قریش کے سربرآوردہ طبقے اگر اسی رو میں بہتے چلے جاتے تو ان کا انجام صاف نظر آ رہا تھا۔ چنانچہ رسول اللہ صلعم مبعوث ہوئے تو انہوں نے سب سے پہلے قریش کی حالت کو سنوارنے کی کوشش کی۔ قریش اگر راہ راست پر آجاتے تو ان کے ذریعہ عربوں کی اصلاح ہو سکتی تھی اور اگر عربوں جیسی جنگجو اور جری قوم قریش کی قیادت کو مان لیتی تو رسول اللہ صلعم کا پیغام دوسری قوموں تک پہنچ سکتا تھا۔ بیشک رسولِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام ساری دنیا کے لئے مبعوث ہوئے تھے اور قرآن کا پیغام سب قوموں کیلئے تھا لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے تاکہ وہ اس پیغام کو دوسری قوموں تک پہنچانے کا ذریعہ بن سکیں۔ چنانچہ نبی کریم صلعم کی دو حیثیتیں ہیں، ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی آپ کی قومی حیثیت کا مظہر قریش کی قیادت تھی اور آپ کی بعثت کی بین الاقوامیت اور عمومیت کی دلیل یہ ہے کہ اسلام صرف قریش تک محدود نہ رہا۔ بلکہ انکے ذریعہ عام عربوں تک پہنچا اور پھر دوسری قومیں بھی زمرۂ اسلام میں داخل ہو گئیں مولینا اپنے اس دعوی کی تائید میں شاہ صاحب کا یہ قول نقل فرماتے ہیں۔

"جناب رسول اللہ صلی اللہ صلعم میں دو خصوصیتیں جمع ہو گئی تھیں ایک نبوت

اور دوسرے ان کے ذریعہ قریش کا برتری اور عزت حاصل کرنا نبوت تو ہر قوم
اور ہر نوع کیلئے عام تھی، سُرخ اور کالے سب کے لئے اور مشعل نبوت سے نور
حاصل کرنیکے معاملے میں وہ سب برابر تھے (تفہیمات جلد اوّل)

مولٰینا کے خیال میں جب تک بعثت محمدی کی یہ دو حیثیتیں پیش نظر نہ ہوں اسلام
کو صحیح طور پر سمجھنا بڑا مشکل ہے۔ مورخوں نے غلطی سے ان دونوں حیثیتوں کو اس طرح
گڈمڈ کر دیا ہے کہ بعض دفعہ ان کی باتیں پڑھ کر یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ اسلام خالص
عربی تھا، وہ صرف عربوں کے لئے تھا۔ عربوں نے اُسے بلند نام کیا، وہ نہ رہے تو
اسلام کو بھی زوال آگیا اور اب اگر اسلام کی قسمت میں کچھ اچھے دن لکھے ہیں تو اس
کی صورت یہی ہے کہ عرب اٹھیں اور دوبارہ پھر اس میں جان ڈالیں۔ گو عجمی قوموں
نے تلوار سے ڈر کر اسلام قبول کر لیا لیکن وہ مسلمان ہوئیں تو اپنے ساتھ الحاد و
زندقہ کے جراثیم بھی لیتی آئیں۔ اور ان کی وجہ سے "حجازی" اسلام کا صاف اور پاکیزہ
چشمہ گدلا ہو گیا۔ اس ذہنیت کا یہ نتیجہ تھا کہ عربی زبان کو مقدس مان لیا گیا عربوں
کو سب قوموں سے افضل بتایا گیا اور پھر ان میں سے قریش سب سے ممتاز سمجھے گئے۔
اور قرآن کا دوسری زبانوں میں ترجمہ ممنوع قرار پایا۔ بے سوچے سمجھے قرآن کی عربی
متن کی تلاوت کرنا ثواب ٹھہرا اور عربی میں دعائیں مانگنا "اسرع الی الاجابۃ"[1]

---

[1] مولٰینا نے ایک مرتبہ فرمایا کہ بچپن میں اسلام کا اعلان کرنے سے پہلے میں ایک دینی درسگاہ میں
رات کو جایا کرتا تھا۔ صرف و نحو کا پہلا سبق مجھے یوں پڑھایا گیا "بدائے اسعدک اللہ" مولوی صاحب
نے اسکی تشریح میں فرمایا کہ عربی زبان میں دعا مانگی جائے تو جلد قبول ہوتی ہے اور تائید میں موصوف
نے الدعاء بالعربیہ اسرع الی الاجابۃ" مشہور قول نقل کیا۔

سمجھا گیا۔ چنانچہ ترکوں کی کمالی تحریک کا خلافِ عرب پہلو اسی لغو ذہنیت کا ردِ عمل ہے
اور عباسی عہد میں شعوبی تحریک کے معرضِ وجود میں آنے کا باعث بھی عربیت کا یہ جھوٹا
گھمنڈ تھا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اسوقت ضرورت ہے کہ اسلام اور قرآن کو ان پریشان خیالیو
سے نکالا جائے۔ بیشک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلّم ہے کہ وہ سب سے
پہلے اسلام کی عمومی دعوت کا ذریعہ بنے لیکن جہاں تک بعثت محمدی کی عمومیت کا
تعلق ہے سب مسلمان تو ہیں اس میں مساوی اور یکساں ہیں اور کسی کو دوسرے پر امتیاز نہیں۔
قریش اور عرب کی یہ برتری استحقاق کی بناء پر تھی۔ اس میں ذات یا نسل کو کوئی دخل نہیں۔
اسلام جتنا حجازی ہے اتنا وہ عجمی بھی ہے اور اتنا ہی ہندی اور ترکی بن سکتا ہے۔

بعثتِ محمدیؐ کی قومی حیثیت کی تکمیل تو یوں ہوئی کہ قریش کے ایک ممتاز گروہ
نے رسول اللہؐ کی دعوت کو قبول کیا۔ چنانچہ یہی لوگ نئی تحریک کے چلانے والے بنے۔ اس
گروہ کو اپنے بھائیوں اور عزیزوں سے جو اس نئی تحریک کے مخالف تھے۔ لڑنا بھی پڑا۔ یہ
مکہ کی رجعت پسند طاقت تھی۔ بارہ تیرہ سال تک مکہ میں ان دونوں جماعتوں میں بڑے
زور کی کشمکش رہی۔ ایک طرف رسول اکرم کی قیادت میں ابوبکر، علی، طلحہ، زبیر،
سعد بن ابی وقاص، عمر، عثمان، حمزہ۔ سعید اور مصعب رضوان اللہ علیہم وغیرہم
نوجوان تھے اور دوسری طرف خود آپؐ کے حقیقی چچا ابولہب اور دوسرے
عمر رسیدہ سردار ابوجہل، ابوسفیان، عتبہ اور ان کے حلقہ بگوش تھے۔ ان
رجعت پسندوں کے ہاتھ میں اقتدار تھا۔ وہ اس "بے دین" گروہ کو
طرح طرح سے تنگ کرتے۔ جو بلالؓ اور یاسرؓ جیسے لاوارث اور کمزور تھے
ان کو بدنی سزائیں دی جاتیں اور جو قریش کے خاندانوں میں سے تھے ان کا یہ لوگ مذاق

اڑاتے۔ عام مجلسوں میں اُن پر پھبتیاں کستے اور موقعہ ملتا تو مار پیٹ بھی کر دیتے۔ مسلمانوں کا گروہ گو تعداد میں کم تھا! اور اگر کھلم کھلا لڑائی تک نوبت پہنچتی تو شاید ان کو ہزیمت ہوتی۔ لیکن اس کے باوجود عرب میں جہاں کی روایات یہ تھیں کہ ایک شخص ہزار کے مقابلہ میں ڈٹ جاتا اور جان دے دیتا لیکن دوسرے کے ظلم کو برداشت نہ کرتا۔ خلاف معمول مکہ کے یہ افراد خاموشی سے قریش کے مظالم کو سہتے اور عمرؓ اور حمزہؓ ایسے جانباز اور غصہ ور بہادر بھی ہاتھ نہ اُٹھاتے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ انقلاب کرنے کیلئے ہمیشہ ایک جماعت کی ضرورت ہوتی ہے! اور یہ جماعت اسوقت تک نہیں بن سکتی جب تک کہ انقلاب کے پیغام کو ان تک نہ پہنچایا جائے۔ صرف پہنچایا نہ جائے بلکہ وہ اس پیغام کو سمجھیں اور ان کے دلوں میں پیغام رچ بھی جائے۔ وہ اس پر ایک عرصہ تک عمل بھی کریں اور اس راہ میں جو مشکلات پیش آتی ہیں ان کو برداشت کرنا بھی سیکھیں! ور ان امتحانوں میں پڑ کر جب وہ نکلیں تو اس قابل ہوں کہ انقلاب کے لئے اپنی جانیں دے سکیں۔ انقلاب کی تیاری کے زمانہ میں عدم تشدد پر عمل کرنا مفید رہتا ہے چنانچہ تاریخ میں اکثر مقدس ہستیوں نے عدم تشدد کی پالیسی پر ایک خاص مدت کے لئے عمل کیا ہے۔ مگر انسانی فطرت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ محض عدم تشدد سے آخر تک کام نہیں چل سکتا۔ اس لئے ہر انقلابی تحریک کو کبھی نہ کبھی کشت و خون سے بھی واسطہ پڑتا ہے۔ عدم تشدد انقلاب کی تیاری کا دور ہے۔! ور جب انقلاب فعلاً متحقق ہو تو خونریزی کا ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔

مکی زندگی کے بارہ تیرہ سال اس انقلابی جماعت کی تعلیم اور تربیت میں گزری۔ ہجرت کے بعد مدینہ میں یہ جماعت جو مکہ میں انقلاب کی پوری تربیت پا چکی تھی۔

اپنی حکومت بناتی ہے۔ اور مدینہ کے وہ لوگ جو ان کے ہم خیال ہو چکے تھے اس کے انصار بنتے ہیں۔ اور جب مکہ کی رجعت پسند طاقت اس نئی حکومت سے برسرِ نزاع ہوتی ہے تو رسول اللہ اور ان کے ساتھی انقلاب کو بچانے کے لئے میدانِ رزم میں اُترنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ بدر کی جنگ میں اس رجعت پسند طاقت کا زور توڑ دیا جاتا ہے۔ ایک سال کے بعد مکہ والے اُحد میں اپنی گرتی ہوئی طاقت کو سنبھالنے میں قدرے کامیاب ہوتے ہیں۔ پھر دو سال کے بعد خندق کا واقعہ پیش آتا ہے۔ اس میں مکہ والوں کے ساتھ عرب کی دوسری رجعت پسند طاقتیں یعنی یہود اور بدو قبائل مل کر مدینہ پر دھاوا کرتے ہیں لیکن وہ اس مجموعی طاقت سے بھی انقلاب کے مرکز کو سر نہیں کر پاتے۔ یہاں سے ان کا زوال شروع ہوتا ہے اور مدینہ کی انقلابی حکومت بتدریج آگے قدم بڑھاتی ہے۔ چنانچہ رسول اللہ اور ان کے ساتھیوں کو مکہ سے نکلے آٹھ سال ہی ہوئے تھے کہ قریش کی ساری کی ساری جمعیت نے انقلاب کے سامنے ہتھیار ڈال دیئے۔ مکہ کا ختم ہونا تھا کہ عرب کے دوسرے قبائل بھی جوق در جوق مدینہ پہنچنے لگے اور عرب کے اس سرے سے لے کر اس سرے تک اسلام کا پرچم لہرانے لگا۔ رسول اللہ انتقال فرماتے ہیں تو سارا عرب مدینہ کی نئی حکومت اور اسلام کے نئے نظام کو تسلیم کر چکا ہوتا ہے۔

یہ ہے اسلام کے بین الاقوامی انقلاب کی پہلی منزل۔ رسول اکرم صلعم کی تعلیمات اور فیض صحبت سے اب قریش اور ان کے پیرو اُن کے دوسرے عرب بھائی بند اس قابل ہو گئے تھے کہ وہ اسلام کے پیغام اور اس کی ذمہ داریوں کا بار اٹھا سکتے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ ایک لحاظ سے یہ قدم قریش کی قومیت ہی کی ایک ارتقائی شکل تھی۔

اسلام نے دراصل قریش میں اب تک قومیت کا جو محدود تصوّر تھا اُسے دوسرے معنی دے دیئے تھے۔ اسلام نے قریش کی قومیت کو جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے مٹایا نہیں بلکہ اُسے بحال رکھا۔ البتہ اس کا دائرہ وسیع کر دیا۔ اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا، وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن اس میں وہ صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے، وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے نزدیک بیشک مذموم ہے، لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے۔ مولینا کے خیال میں یہ ناممکن ہے، اور نہ فطرت اس کو گوارا کرتی ہے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ اسلام نے قریش کے محدود قومی تصوّر کو یوں بدلا تھا کہ اب دوسری قوموں کے اچھے آدمی بھی قریش کی اس اصلاح شدہ قومیت میں شامل ہو سکتے تھے۔ اسلام سے پہلے قریش کی قومیت صرف مکہ کی چار دیواری تک محدود تھی اور خاص مکہ میں بھی قریش الگ تھے۔ اور غیر قریشی عناصر جن کی تعداد غالباً قریش سے کچھ کم نہ تھی الگ۔ مولینا کے خیال میں اگر قریش ابولہب اور ابوجہل کے قومی تصوّر پر چلتے رہتے اور خون اور نسل ہی کو اپنے محدود معنوں میں معیار قومیت مانتے چلے جاتے تو قریش کا وجود خطرے میں پڑ جاتا۔ اس کے برعکس اسلام نے اس قومی تصوّر میں اتنی وسعت اور صلاحیت پیدا کر دی کہ ایک طرف وہ تصوّر ساری عرب قوم پر مشتمل ہو گیا اور دوسری طرف اور قوموں کے اچھے افراد بھی اس قومیت کے انسانی پہلوؤں کو اپنانے کے لئے تیار ہو گئے۔ قریش اس نئی قومیت کے ترجمان اور قائد تھے اور عرب اِدھر دوسرے لوگ ان کے ساتھی اور رسپاہی۔

اس طرح قریش کا عرب کی سیادت کی سعادت حاصل کرنا بعثت محمدی کا

لازمی نتیجہ بن گیا۔ چنانچہ رسول اللہ کے انتقال کے فوراً بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں آپ کا جانشین چننے کے لئے مدینہ کے انصار کا اجتماع ہوا۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ خلیفہ انصار میں سے ہو۔ ان میں آپس میں مشورے ہو ہی رہے تھے کہ حضرت ابو بکر، حضرت عمر، اور حضرت ابو عبیدہ وہاں پہنچ جاتے ہیں۔ یہ تینوں بزرگ مکّہ کی ابتدائی جماعت کے نامور افراد تھے۔ اس موقعہ پر طرفین کی طرف سے جو تقریریں ہوئیں ان کی تفصیلات میں جانے کی یہاں ضرورت نہیں، تمام بحث و مناظرہ کا آخر میں نتیجہ یہ نکلا کہ انصار نے "الائمۃ من القریش" کا اصول قبول کر لیا یعنی قیادت اور امارت قریش کی ہو۔ لیکن حضرت ابو بکر نے ساتھ ہی یہ بھی فرما دیا کہ امیر ہم میں سے ہونگے اور وزیر تم میں سے۔ ہم انقلاب کی قیادت کریں گے اور تم ہمارے دست و بازو ہو گے۔ بیشک اس کی وجہ کوئی خاندانی اعزاز یا نسبی امتیاز نہ تھا جیسا کہ بعد میں غرضمندوں نے سمجھ لیا بلکہ بات یہ تھی کہ مکّہ میں اسلام سے بہت پہلے قصی کے زمانہ سے ہی قریش کی ایک ایسی نسل پل رہی تھی جو عرب کی قیادت کی صلاحیت رکھتی تھی۔ یہ لوگ اپنے آپ کو حضرت ابراہیم کے خاندان میں سے سمجھتے تھے اور اپنے مذہب کو دین ابراہیمی جانتے تھے اور چونکہ حضرت ابراہیم اسماعیلی عربوں کے مورث اعلیٰ تھے، اور بنی اسرائیل بھی انھیں کو اپنا بڑا جانتے تھے، نیز غیر اسماعیلی یعنی قحطانی عرب بھی اسماعیلیوں سے گھل مل رہے تھے۔ اس لئے ان روایات نے قریش کے ذہنوں میں بڑی وسعت کا امکان پیدا کر دیا تھا۔ دوسری طرف قریش پڑوس کی ترقی یافتہ قوموں اور انکے مذاہب سے بھی آشنا تھے اور اپنے آپ کو ان سے کسی طرح بھی کم نہ سمجھتے تھے اور پھر تجارتی سفروں کی وجہ سے ان ممالک میں ان کا آنا جانا بھی تھا۔

نیز مکہ میں رہتے ہوئے جو عربوں کا دینی اجتماعی اور ایک حد تک تجارتی مرکز بھی تھا، وہ عربوں میں بھی غیر معمولی امتیاز حاصل کر چکے تھے۔ ان داخلی اور خارجی اسباب کی بناء پر قریش میں سے "ائمۃ" کا ہونا ایک قدرتی امر تھا چنانچہ سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت ابو بکرؓ نے قریش میں سے ہی امیر کو چننے کے حق میں جہاں اور دلیلیں دی تھیں، اس سلسلہ میں یہ بھی فرمایا تھا کہ عرب قریش کے سوا کسی اور کی امارت کو قبول کرنے کے لئے ہرگز تیار نہ ہوں گے۔ الغرض قریش کی یہ خصوصیت ان صلاحیتوں کی سبب سے تھی۔ جب تک وہ ان صلاحیتوں کے مالک رہے مشرق اور مغرب میں ان کی حکومت رہی۔ لیکن جب انہوں نے یہ صلاحیتیں کھو دیں تو کوئی اُن کا پرسانِ حال نہ رہا۔

حضرت ابو بکر نے سقیفہ بنی ساعدہ میں قریش کی سیادت کے حق میں جو دلیل دی تھی۔ بعد کے تاریخی واقعات نے بھی اُن کے اس دعوٰی کی تصدیق کی۔ چنانچہ عربوں کی جہاں کہیں حکومتیں بنیں، قریش کے خاندان کے لوگ ہی ان میں برسرِ اقتدار آئے۔ خلافت راشدہ کے چاروں خلفاء قریش میں سے تھے۔ اموی قریش ہی کی ایک شاخ تھی۔ امویوں کے وارث عباسی بنے، وہ بھی قریش تھے۔ اسپین میں جو عربی سلطنت قائم ہوئی اس کے بانی اور صاحب تخت و اقتدار امویوں کا ایک خاندان تھا اور آخر میں قریش کی فاطمی شاخ کو مصر میں اپنی خلافت قائم کرنے کا موقع مل گیا۔ امویوں عباسیوں اور فاطمیوں کا دور دورہ ختم ہوا۔ تو عرب بھی مسندِ حکومت سے برطرف کر دیئے گئے اور انکی جگہ مسلمانوں کی دوسری قوموں نے لے لی۔

قریش کی سیادت کے متعلق کم و بیش اسی قسم کا ایک واقعہ امیر معاویہ سے بھی

مروی ہے۔ حضرت عثمان کے آخری سالوں میں چند شورہ پشت اور مُفسد افراد نے مصر کوفہ اور بصرہ میں شورش پیدا کر دی تھی۔ یہ لوگ حکومت کے خلاف طرح طرح کی افواہیں پھیلاتے اور عوام کو جھوٹے سچے واقعات سُنا کر بغاوت پر آمادہ کرتے تھے آخر ان سب کو گرفتار کر کے شام بھیج دیا گیا۔ وہاں امیر معاویہ جیسا بیدار مغز۔ سیاست داں اور مدبر حاکم تھا۔ انہوں نے ان سب کو اپنے سامنے بلایا اور ان کو مخاطب کرتے ہوئے کہا: "میں جانتا ہوں کہ ان سب شرارتوں کے پیچھے کونسی طاقت کام کر رہی ہے اور تم کیوں فتنہ و فساد کی آگ کو ہوا دے رہے ہو۔ دراصل بات یہ ہے کہ تم قریش کی امارت اور سیادت سے جلتے ہو اور تمہیں اس کے اقبال اور عروج پر حسد ہے۔ لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ اب تک جو کچھ تمہیں ملا ہے۔ یہ سب قریش کی بدولت ہی اگر قریش نہ ہوتے تو تم بکریوں کے ریوڑ چراتے یا اونٹوں کو ہنکایا کرتے۔ قریش نے تمہیں ان نعمتوں کا مالک بنایا اور آج تم ہو کہ قریش ہی کے خلاف شورش برپا کر رہے ہو۔"

قریش پر دُنیا میں بعثت محمدی کو نافذ العمل کرنے کا بار ڈالا گیا تھا اور اس میں شک نہیں کہ انہوں نے اس بار کا اپنے آپ کو پورا اہل ثابت کیا۔ چنانچہ ان کے ذریعہ ہی چین سے لے کر فرانس تک کی بسنے والی خدا کی مخلوق اسلام سے متعارف ہوئی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے قریش خود آپس میں لڑے اور ان کی انقلابی جماعت نے اپنے رجعت پسند بھائی بندوں کو ٹھکانے لگا دیا۔ ہمارے خیال میں ابو جہل، ابولہب اور اس قبیل کے نامور قریش سرداروں کو رسول اللہ کی عظمت و دیانت سے شاید انکار نہ تھا۔ اور سکون و اطمینان کی گھڑیوں میں وہ آپؐ کو نعوذ باللہ کاذب اور مفتری بھی نہ کہتے ہونگے۔ لیکن ان کو اعتراض یہ تھا کہ بلال ایک حبشی زادہ محض لا الہ الا اللہ

کہنے سے ابوبکر، عثمان اور زبیر جیسے اصیل ونجیب قریشیوں کا کس طرح بھائی بن سکتا ہے۔ رؤسا رمکہّ کی نظروں میں جو چیز ناممکن تھی، قریش کی اس جماعت نے اُسے امر واقع کر دکھایا، ابوجہل اور ابولہب کا معیار قومیت غلط قرار دیا گیا اور فتح مکہ کے دن قریش کی خاندانی نخوت اور نسبی غرور جو ان کے لیے حقیقت میں جان کا لاگو بن رہا تھا سب خاک میں مل گیا۔ کعبہ کی چھت سے بلالؓ کی آواز مکہّ کی فضا میں بلند ہوئی اور قریش کا خون اور نسل کی برتری کا محدود و قومی تصوّر جو کعبہ کے تین سو ساٹھ بتوں کے ذریعہ عوام وخواص سے منوایا جاتا تھا۔ بتوں کے ساتھ وہ بھی رخصت ہو گیا اور اس کے بجائے ایک نیا قومی تصوّر معرض وجود میں آیا جس میں جو کوئی بھی قریش کے افکار وخیالات سے متفق ہوتا باآسانی سما سکتا تھا۔ اسلام کی دعوت "لاقومیت" کی دعوت نہیں تھی۔ بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دیدی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے۔ اسی طرح رسول اللہ صلعم سے پہلے عرب کے دوسرے قبائل کا تصور قومیت بھی مکہّ کے قریشیوں کی طرح بہت تنگ اور ناقص تھا۔ گو بدوعربوں میں حُب وطن وقوم کا جذبہ بڑا تیز اور قوی تھا لیکن ان کا وطن اپنے گاؤں یا قصبے، چراگاہ یا نخلستان تک محدود ہوتا اور قوم ان کے نزدیک عبارت تھی اپنے خاندان سے اور اگر خاندان سے ترقی کی۔ تو قبیلہ کو قومیت کا معراج مان لیا اور زیادہ تخیل سے کام لیا۔ تو بنو ربیعہ، بنو نضر اور بنو قحطان تک پہنچ گئے۔ ان کی یہ "وطن پروری" اور "قوم پرستی" اس حد کو پہنچ چکی تھی کہ ایک قبیلہ کو دوسرے قبیلہ کا خدا تک تسلیم کرنا منظور نہ تھا چنانچہ ہر ایک نے اپنے اپنے خدا کا الگ الگ بُت بنا لیا تھا، اور ایک قبیلہ کا دوسرے پر چڑھ دوڑنا "قومی" عزت وغیرت کا معیار تھا جب دُور کے بھائی ایک قبیلہ کی ترکتازیوں کے

تختۂ مشق نہ بن سکتے۔ تو ایک دادا کی اولاد آپس میں گُتھم گُتھا ہو جاتی۔ جس طرح قریش کی محدود قومیت اُنھیں زوال کی طرف لے جا رہی تھی۔ اسی طرح ان عربوں کے محدود قومی تصورات اُنھیں آپس میں لڑا لڑا کر فنا کرنے کے درپے تھے۔

مکہ کے سر ہونے کے بعد جب قریش کے بچے کھچے عناصر بھی نئی جماعت میں شامل ہو گئے تو یہ جماعت اتنی قوی ہو گئی کہ عرب کی سرزمین میں کوئی عرب، یہودی یا عیسائی قبیلہ ان کے مقابلہ کی تاب نہ لا سکتا تھا۔ چنانچہ عرب کے تمام قبائل اپنی قبیلہ یا "قوم" پرستیوں سے تائب ہو کر قریش کی نئی قومیت کا حصّہ بن گئے اور سب نے قریش کی قیادت کو تسلیم کر لیا۔ حجۃ الوداع میں جو رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا آخری حج تھا، ایک روایت کے مطابق ایک لاکھ سے زیادہ نفوس جمع تھے اور سب کی زبانوں سے "لبیک اللھم لبیک" کی صدائیں بلند ہو رہی تھیں۔ سب کا ایک خدا۔ ایک نبی، ایک قوم اور ایک شاہراہِ زندگی تھی۔ لیکن عرب سے رجعیت کے جراثیم ابھی پوری طرح فنا نہیں ہوئے تھے۔ چنانچہ رسول اللہ کے انتقال فرماتے ہی عرب کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک ردِ انقلاب کا ہنگامہ برپا ہو گیا۔ چنانچہ مدینہ اور مکّہ کی اس جماعت کو دوبارہ عربوں کو بزورِ شمشیر فتح کرنا پڑا۔ اور انھیں قریش کی قیادت ماننے پر مجبور کیا گیا۔ ارتداد کا یہ طوفان بڑا سخت تھا لیکن انقلابی جماعت کے ایمان اور ہمت سے یہ بلا ٹل گئی۔ عجیب بات یہ ہے کہ ارتداد کے خلاف جو بڑے بڑے معرکے ہوئے ان میں پیش پیش مکّہ کے نوجوان قریشی تھے جن کو اسلام لائے ابھی زیادہ دن نہ گزرے تھے۔ ارتداد حقیقت میں عرب کے بدّو قبائل کی رجعت پسندی کا مظاہرہ تھا۔

رسول اللہ کے بعد آپؐ کے تربیت یافتہ صحابہ آپ کے کاموں کو جاری

دیکھتے ہیں۔ یہ "السابقون الاولون" کی جماعت تھی۔ انہوں نے آپ ؐ کے بعد حضرت ابوبکر رض کو خلیفہ چنا۔ حضرت ابوبکر کے بعد ان کی رائے سے حضرت عمر رض خلیفہ ہوئے اور یہی جماعت تھی جنہوں نے بالاتفاق حضرت عثمان رض کو عمر رض کی جگہ منتخب کیا تھا۔ حضرت عثمان رض کی خلافت کے آخری چند سالوں تک یہ جماعت متفق اور متحد رہی اور اس کے بعد اُن میں آپس میں اختلافات پیدا ہونے لگے۔ حضرت عثمان شہید کر دیئے گئے اور "السابقون الاولون" کی کل جماعت نے نہیں بلکہ ان کے غالب حصہ نے حضرت علی رض کو خلیفہ مانا۔ حضرت طلحہ رض اور حضرت زبیر رض جو "السابقون" میں سے تھے انہوں نے حضرت علی رض کی مخالفت کی اور نتیجہ یہ نکلا کہ "السابقون الاولون" کی یہ جماعت آپس میں لڑنے لگ گئی۔

مسلمانوں کی قومی حکومتوں کا دور

حضرت علیؓ کی شہادت کے ساتھ رسول اللہ کی تربیت یافتہ جماعت کا دورِ اقتدار ختم ہوتا ہے اور اب عربوں کی قومی حکومت شروع ہوتی ہے۔

مولینا نے اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت عمرؓ کی شہادت تک اسلام کی تحریک پر بین الاقوامیت کا رنگ غالب تھا۔ لیکن حضرت عمرؓ ایک ایرانی کے ہاتھ سے شہید ہوئے اور قتل کی سازش میں بعض ایسے ایرانیوں کے نام بھی لئے گئے جو مسلمان ہو چکے تھے اور مدینہ میں مقیم تھے۔ اس طرح کی افواہوں سے مشتعل ہو کر حضرت عمرؓ کے صاحبزادے عبیداللہؓ نے ایک ممتاز ایرانی کو جان سے مار ڈالا تھا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کی شہادت سے ایک ردعمل شروع ہوتا ہی اور عرب یہ محسوس کرتے ہیں کہ خاص مرکز اسلام میں عین مسجد میں نماز کے وقت ان کا امام ایک ایرانی کے ہاتھ سے قتل ہو جاتا ہے۔ قدرتی بات تھی کہ اس سے عربوں کو ایرانیوں پر اعتماد نہ رہا اور وہ انھیں شک وشبہ کی نظروں سے دیکھنے لگتے۔ لازمی طور پر اسلام

کی حفاظت اب عربوں کا قومی سوال بن گیا اور لامحالہ اس کا اثر حکومت کی روش پر بھی پڑا۔ گو اسلام کی بین الاقوامیت اپنی جگہ پر بدستور قائم رہی لیکن عملاً عربوں نے آہستہ آہستہ اس بین الاقوامیت کو اپنے قومی دائرہ میں لے لیا۔ کیونکہ اس وقت اس کے بقا کی صرف یہی صورت ممکن تھی۔ اگر عرب اس کو اپنا قومی مسئلہ نہ بنا لیتے تو اسلام کی بین الاقوامیت مختلف عناصر کی کھینچا تانی کے ہاتھوں کبھی منڈھے نہ چڑھ سکتی۔

مولٰنا فرماتے ہیں کہ جب اسلام کی تحریک کی حفاظت عربوں نے اپنا قومی مسئلہ بنا لیا تو ظاہر ہے اسلام سے پہلے قریش کے جس خاندان کے ہاتھ میں اقتدار تھا وہ برسرِ عروج ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ عربوں کی قومی حکومت کی قیادت بنو اُمیّہ کو ملی۔ مولٰنا کے خیال میں بنو اُمیّہ اور بنو ہاشم کا جھگڑا دو خاندانوں کا تھا، ہر خاندان یہ چاہتا تھا کہ عربوں کی زمام اقتدار اُسے ملے۔ مادی حالات بنو اُمیہ کے حق میں تھے وہ کامیاب ہوئے اور بنو ہاشم ناکام رہے۔

امیر معاویہ کی حکومت مسلمان عربوں کی قومی حکومت کا بہترین نمونہ تھا۔ شاید بعض کے نزدیک امیر معاویہ اسلام کے بہت بڑے آدمی نہ ہوں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ مسلمان عربوں کے بہت بڑے آدمی تھے۔ مولٰنا نے کہا کہ ایک دفعہ عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا تھا کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ تو بڑے ہیں لیکن معاویہ بھی بڑے ہیں۔ کسی نے کہا کہ عمرؓ سے بھی بڑے۔ آپ نے فرمایا کہ ابو بکرؓ اور عمرؓ اور ہیں۔ اور معاویہ کچھ اور ہے۔

عام طور پر عربوں کا رجحان بنو ہاشم کے مقابلہ میں امویوں کی طرف زیادہ تھا۔ اور اسکے اسباب ہیں۔ علوی خاندانِ رسالت میں ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو

دوسرے عربوں سے ممتاز سمجھتے تھے۔ اس سلسلہ میں مولینا نے ایک دلچسپ واقعہ سُنایا۔ ایک دفعہ امام شافعیؒ یمن سے پکڑے آئے ان کے خلاف یہ الزام تھا کہ وہ علویوں کے حامی ہیں اور عباسیوں کے خلاف۔ جب انھیں خلیفہ ہارون کے سامنے پیش کیا گیا تو انھوں نے فرمایا۔ امیر المومنین! میری بات غور سے سُنئے۔ ایک شخص کے دو بھائی ہیں۔ ایک سے بھائی کے برابر سمجھتا ہے۔ اور دوسرا غلام۔ بھلا آپ ہی بتائیے کہ یہ شخص ان دونوں میں سے کس کو ترجیح دے گا۔ ہارون نے سُن کر کہا کہ انھیں رہا کر دو۔

مسلمانوں کی ساری تاریخ میں آپ کو کہیں بھی عرب بحثیت قوم علوی امارت کی حمایت کرتے نظر نہ آئیں گے۔ مامون کے عہد کا واقعہ ہے کہ جب وہ مرو میں تھا اور بغداد میں اس کی غیر موجودگی کی وجہ سے بڑی شورش پیدا ہو گئی تھی اور لوگ سمجھتے تھے کہ مامون ایک ایرانی وزیر فضل بن سہل کے ہاتھ میں محض کٹ پتلی ہے۔ چنانچہ اس کی وجہ سے سلطنت کے ہر حصہ میں بغاوتیں بھی اٹھ کھڑی ہوئیں۔ ان دنوں کا ذکر ہے کہ شام میں ایک عرب سردار نے بڑا زور پکڑ لیا تھا اور اس کی سرکوبی کیلئے دارالسلطنت سے جو بھی مہم بھیجی جاتی وہ ناکام رہتی۔ چنانچہ اس کا اقتدار تمام فلسطین اور شام پر ہو گیا۔ اب ضرورت تھی کہ اُسے کوئی ایسا شرعی امیر مل جائے جس سے اس کے اقتدار کو جواز کی سند حاصل ہو سکے۔ اُسے کسی اموی شہزادہ کو امیر بنانے کا مشورہ دیا گیا۔ اس نے جواب دیا کہ جن کے ہاتھ سے ایک دفعہ اقتدار جاتا رہے پھر وہ دوبارہ اس اقتدار کو نہیں پایا کرتے۔ بعد میں علوی کو خلیفہ بنانے کی رائے دی گئی۔ عرب سردار نے کہا کہ میرا دماغ خراب ہو گیا ہے کہ ایک ایسے

شخص کو امیر بناؤں، جو مجھے غلام اور خود کو آقا سمجھے۔ دراصل میں تو ماموں ہی کو مانتا ہوں۔ مجھے اگر اختلاف ہے تو اس کی موجودہ پالیسی سے ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جب "السابقون الاولون" کا عہد ختم ہو گیا، اور اسلام کی بین الاقوامی تحریک کو چلانے والی اسوقت کوئی ایسی جماعت موجود نہ تھی جو سب قوموں کی نمائندہ ہوتی بلکہ اسوقت تک تو عربوں کے سوا کسی دوسری قوم نے بحیثیت مجموعی اسلام کو قبول بھی نہ کیا تھا اور فرداً فرداً اگر کوئی غیر عرب گروہ اس میں شامل ہوا بھی تھا تو حضرت عمرؓ کے واقعہ کے بعد اس سے اعتماد اُٹھ گیا۔ ان حالات میں یقیناً عرب ہی اس تحریک کے محافظ اور علم بردار بن سکتے تھے۔ اس دور میں اسلام کی بین الاقوامی تحریک عام عربوں کے لئے قومی تحریک بن گئی اور اس کی حفاظت اور بقاء ان کی قوم کی موت اور زندگی کا سوال ہو گیا۔ مثلاً آج اس جنگ میں دیکھئے جمہوریت کسی قوم کے لئے خاص نہیں ہے۔ لیکن اس وقت برطانی قوم کے لئے جمہوریت ایک قومی مسئلہ بن گیا ہے۔ اب اگر برطانیہ والوں کو شکست ہو جائے تو ان کے ساتھ جمہوریت بھی فنا ہوتی ہے۔ چنانچہ برطانیہ والے بیک وقت اپنی قوم کے لئے بھی لڑ رہے ہیں اور جمہوریت کی حفاظت و بقاء کے لئے بھی بعینہٖ یہی روس کا حال ہے۔ اشتراکیت کسی معنوں میں بھی اصولاً ایک قوم یا ملک کی تحریک نہیں۔ لیکن ہٹلر نے روس پر جب حملہ کیا تو سٹالن نے روسیوں سے مادرِ وطن کے نام سے لڑنے کو کہا اور اُن کو بتایا کہ نازی درندوں سے اپنے گھروں اور بال بچوں کو بچاؤ۔ کیونکہ اگر روس بچ گیا تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ اشتراکیت بچ گئی۔ کوئی نظام محض خلا میں نہیں رہتا۔ وہ اس دنیا میں کوئی نہ کوئی عملی شکل اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ جب اس عملی شکل پر زد آئی تو وہ نظام

بھی خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ اس لئے اس عملی شکل کی حفاظت بعض دفعہ کل نظام کی حفاظت کے مرادف بن جاتی ہے۔

خلافت راشدہ کے بعد امویوں کا برسر اقتدار آنا حقیقت میں اسلامی اصولوں سے کسی قسم کی بغاوت نہ تھی۔ بلکہ اموی دور اسلام کی بین الاقوامی تحریک کے ارتقار کی ایک لازمی کڑی کا حکم رکھتا ہے۔ مولانا کے خیال میں ہمارے تاریخ نگاروں نے بنو امیہ کے ساتھ انصاف نہیں کیا! اور بنو امیہ کے سیاسی مخالفوں نے بھی جو بعد میں ان کے تخت و تاج کے وارث بنے انھیں بدنام کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ پہلے ہم بھی بنو امیہ کے خلاف اپنے مورخوں کی باتیں پڑھ کر متاثر ہو جاتے تھے لیکن اب جو ہم نے دنیا کی انقلابی تحریکوں کا بغور مطالعہ کیا، اور ایک انقلابی تحریک کو جن جن مراحل میں سے گزرنا پڑتا ہے ان کو جانا، تو ہم پر اموی دور کی اصل حقیقت واضح ہو گئی۔ جس زمانہ میں بنو امیہ کے خلفا سلطنتوں کے مالک ہوئے اس زمانہ میں بادشاہ اپنے آپ کو اور اپنے خاندان کو مسئولیت سے بالا سمجھتے تھے لیکن یہ عدم مسئولیت صرف شخصی اور نجی زندگی تک محدود ہوتی۔ جہاں تک قوم اور ملک پر حکومت کا تعلق تھا اس کے لئے ایک معین دستور اور قانون تھا اور جو بادشاہ یا فرمانروا اس مسلمہ دستور کی خلاف ورزی کرتا اس کی سلطنت زیادہ دیر قائم نہ رہ سکتی۔ بدقسمتی سے ہمارے تاریخ نگاروں نے فرمانرواؤں کے ذاتی حالات اور خانگی زندگی کے واقعات کو تاریخ میں ضرورت سے زیادہ اہمیت دی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاریخ کی صحیح حیثیت ان کی نظروں سے اوجھل ہو گئی۔ مثال کے طور پر ہندوستان کے مغل شہنشاہ جہانگیر کو دیکھئے؛ وہ شراب کا بُری طرح سے رسیا تھا لیکن اس کے یہ معنی تو نہیں تھے کہ وہ سلطنت

کے انتظام و انصرام سے بے پرواہ ہوگیا تھا۔ چنانچہ عدل جہانگیری آج تک ضرب المثل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ ہمارے مورخوں کو بادشاہوں کے پوست کندہ حالات کو کریدنے کی لت پڑ گئی تھی۔ اور اس سلسلہ میں انہوں نے فرضی یا حقیقی روایات کا ایک طومار کھڑا کر دیا۔

مولانا کے نزدیک حضرت عثمان کے آخری زمانے اور حضرت علی رضؓ کی خلافت کے دوران میں مسلمانوں میں جو خانہ جنگیاں ہوئیں، انھیں یہ سمجھنا کہ وہ محض ایک یہودی مفسد یا چند بد طینت منافقوں کی سازشوں کا نتیجہ تھا ٹھیک نہیں۔ خود ہی انصاف فرمائیے کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام کا نظام سب سے برتر اور اعلیٰ ہے اور جن بزرگوں نے اس نظام کو عملی شکل دی وہ دنیا کے بہترین لوگ تھے۔ اگر یہ صحیح ہے اور ہم مانتے ہیں کہ یہ بالکل صحیح اور درست ہے تو کیسے ممکن تھا کہ ایک یہودی یا چند نابکار اس نظام کو اتنی آسانی سے درہم برہم کر دیتے۔ اگر بفرض محال یہ مان بھی لیا جائے تو لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ اسلام کا نظام اور اسکے اولین کارفرما نعوذ باللہ اتنی صلاحیت بھی نہ رکھتے تھے کہ ان کا لگایا ہوا پودا ایک معمولی سے جھکڑ کا مقابلہ کر سکتا۔ کسی نظام کی برتری اور اس کے نافذ کرنیوالوں کی عظمت کی دلیل یہ ہوتی ہے کہ وہ نظام ان نافذ کرنیوالوں کے بعد بھی قائم رہے اور صرف قائم نہ رہے بلکہ اور ترقی کرتا جائے ورنہ تاریخ میں بارہا یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ کسی قوم میں کوئی غیر معمولی شخصیت پیدا ہوئی اور اس نے ایک مختصر سی مدت میں قوم کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا لیکن جونہی وہ شخصیت دنیا سے رخصت ہوئی اس کے ساتھ اس کی حاصل کی ہوئی عظمت بھی ختم ہو گئی۔ خدا نہ کرے اگر تاریخ اسلام کے ان نظریات کو مان لیا جائے جو آئے دن ہمارے بڑے بڑے

"ارباب علم وفضل" پیش کرتے ہیں اور اپنے اِن نظریات کی بنا پر دُنیا سے یہ حُسنِ ظن رکھتے
ہیں کہ وہ اُن کے نظام کو سب نظاموں سے افضل اور مفید تر مان لے گی۔ جو
بقول اُن کے صرف تیس برس تک ٹھیک طرح چلا، اور جس کے ان تیس برسوں کے
بھی آخری دس سال آپس کی لڑائیوں اور خونریزیوں میں گزرے۔

مولٰنا فرماتے ہیں کہ Civil war یا خانہ جنگی ہر انقلاب کا ایک
لازمی نتیجہ ہوتا ہے، بات یہ ہے کہ انقلاب کے ہنگامے میں ہر مزاج اور ہر رجحان
کے آدمی باہم مل جاتے ہیں۔ ان کا یہ اتحاد داخلی سے زیادہ خارجی اسباب کی بنا پر
ہوتا ہے۔ انہیں چونکہ مخالف طاقتوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور مثل مشہور ہے کہ دوسروں
کی دشمنی اور عداوت ناہم جنسوں کو بھی اکٹھا کر دیتی ہے۔ چنانچہ ہر خیال کے آدمی جن
کا نصب العین انقلاب ہوتا ہے اس جماعت میں شریک ہو جاتے ہیں۔ انقلاب کی
کشمکش میں جہاں ہر شخص کو مرنے مارنے کے سوا اور کوئی کام نہیں ہوتا طبیعتوں کے
یہ اختلافات ابھرنے نہیں پاتے اور جماعت میں یک جہتی قائم رہتی ہے۔ لیکن جونہی
مخالف قوتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اور سامنے کوئی فوری اور سخت خطرہ نہیں رہتا۔ تو پھر
دبے ہوئے جذبات اُبھرتے ہیں۔ شروع شروع میں نظری اختلافات ہوتے ہیں، پھر ہر
خیال کا ایک گروہ بن جاتا ہے اور آخر نوبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ خود انقلابی جماعت
آپس میں پھٹ جاتی ہے اور دوسروں سے لڑنے کے بجائے یہ باہم گر لڑنے لگ جاتے
ہیں۔ دُنیا میں جہاں بھی انقلاب ہوا ہمیشہ ہنگامۂ انقلاب کے سرد پڑتے ہی وہاں
خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ یہ خانہ جنگی انتشار یا زوال کی علامت نہیں ہوتی بلکہ اس کا
سبب یہ ہوتا ہے کہ ایک کام کرنے کے متعلق مختلف رائیں ہو جاتی ہیں۔ اب اگر

ہر رائے کو مان لیا جائے تو جماعت کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ اسلئے ضرورت پڑتی ہے کہ ایک رائے والے اقتدار کی باگ ڈور سنبھالیں۔ لیکن دوسرا فریق بھی اپنے رائے کو صحیح سمجھتا ہے اور دوسرے کی دلیل و منطق سے وہ قائل نہیں ہوتا۔ اس لئے لازمی طور پر تلوار سے معاملہ کو نمٹانا پڑتا ہے، عام پارلیمنٹری نظام میں یہ جھگڑا عام انتخاب کے ذریعے طے ہوجاتا ہے اور تلواروں کی بجائے دوٹوں سے جمہور فیصلہ کر دیتے ہیں کہ کونسا فریق برسر اقتدار ہو، ہارنے والی جماعت اس فیصلہ کو تسلیم کرلیتی ہے۔ لیکن غالب فریق شکست خوردہ جماعت کو خارج از بحث نہیں کر دیتا۔ بلکہ اس کو شریک حکومت بناتا ہے، اس سے مشورے لیتا ہے! ور بعض دفعہ اگر اُن کا مشورہ صحیح سمجھے تو اُسے قبول بھی کرلیتا ہے۔ ہارنے والی جماعت غالب فریق کی حکومت صرف اس لئے تسلیم کرلیتی ہے کہ اُسے یہ امید ہوتی ہے کہ سال دو سال یا پانچ سال کے بعد ہم پھر جمہور سے استصواب رائے کرسکتے ہیں اور کچھ بعید نہیں کہ اب کے ہم غالب آئیں۔

لیکن یہ یاد رہے کہ پارلیمنٹری نظام صرف امن و امان اور عام حالات ہی میں چل سکتا ہے۔ اس کے برعکس کسی انقلاب کا ہونا خود اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ملک کے حالات غیر معمولی تھے۔ اس لئے باتوں اور رائوں کی بجائے تلواروں سے کام لینا پڑا۔ اس سے کہیں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ انقلابی طبعاً خون آشام ہوتے ہیں۔ آپ کو سُن کر تعجب ہوگا کہ وہ لوگ جن کو اپنی دعوتِ انقلاب کے سلسلے میں تلوار چلانی پڑی، ان میں اکثر ایسے تھے جو بڑے رقیق القلب تھے۔ وہ بچوں کے ساتھ ہوتے تو بالکل معصوم بچے بن جاتے؛ وہ طبیعت کے بے حد نرم اور مزاج کے بڑے ٹھنڈے تھے۔

لیکن ہوا کہ ان کے زمانے کے لوگ دلیل کی بجائے محض تلوار کو حکم اور پنچ مانتے تھے۔ چنانچہ ان بزرگوں کو مجبوراً تلوار بے نیام کرنی پڑی اور جب انقلاب میں تلوار چلی اور تلوار ہی حکم ٹھہری تو ظاہر ہے انقلاب کے بعد خود انقلابی جماعت میں جو اختلاف ہوگا۔ اس کا فیصلہ بھی تلوار سے کیا جائے گا۔ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ امیر معاویہؓ اور اس عہد کی دوسری لڑائیاں دراصل دو رائیوں کا تصادم تھا۔ عام حالات ہوتے تو دونوں جماعتوں میں دو ووٹوں کے ذریعہ فیصلہ ہو جاتا۔ لیکن وہ زمانہ اور تھا۔ ہر شخص شمشیر بند تھا اور اس کی رائے کا اظہار شمشیر ہی سے ہوتا تھا۔

بے شک رسول اللہ صلعم کے بڑے ممتاز اور قریبی صحابہ میں تلوار چلی۔ اور دونوں طرف سے بے دریغ خون بہایا گیا۔ اسلام کے مخالف اس پر ہنستے ہیں۔ اور جو مسلمان ہیں وہ اس کی عجیب عجیب تاویلیں کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں رسول اللہ کی پیش گوئیاں بیان کرتے ہیں۔ دبی زبان سے کچھ کہتے ہیں۔ تو بعد میں جو بات کہی تھی اُسے ان کہی بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر اسلام کو ایک انقلابی تحریک کی نظر سے دیکھا جائے تو سارے معاملات واضح ہو جاتے ہیں۔ کسی کو بُرا بھلا کہنے کی ضرورت بھی نہیں پڑتی اور دل میں کچھ اور، اور زبان اور قلموں سے کچھ اور کہنے اور لکھنے کی بھی حاجت نہیں رہتی۔

مولینا فرماتے ہیں کہ ایران، شام اور مصر فتح کرنے اور کسریٰ کو ختم اور قیصر کو ایشائی مملکت سے محروم کرنے کے بعد عربوں کا انقلابی جوش قدرے ٹھنڈا پڑ گیا تھا۔ اب حالت یہ تھی کہ ایک بدو مدینے سے اونٹ پر سوار ہوتا۔ تو اسلامی سلطنت کی آخری حد تک پہنچتے پہنچتے اس کا دم ختم ہو جاتا۔ پہلے عرب اپنے آپ کو

مخالف قوتوں میں گھرا ہوا پاتے تھے اور ہر طرف ان کے ایسے دشمن بھی موجود تھے جن کا سر کرنا ضروری تھا۔ چنانچہ قدرتی طور پر اس زمانہ میں ان کی طبیعتوں کا انقلابی رجحان پورے عروج پر تھا۔ لیکن جب انھیں اتنی بڑی سلطنت مل گئی اور ان کے سامنے کوئی فوری خطرہ بھی نہ رہا تو ظاہر ہے اس جوش و خروش میں بھی کمی آ گئی ہو گی۔ لیکن مولانا کے نزدیک اگر عربوں میں اسوقت واقعی انقلاب کا پہلا سا زور ہوتا تو حضرت علیؓ جیسا اولو العزم خلیفہ کبھی ناکام نہ رہتا۔

جب کوئی قوم انقلاب کی اس منزل پر پہنچتی ہے تو اس کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ نئے حالات کے مطابق اپنے لائحہ عمل کو نیا رنگ دے۔ شروع شروع میں تو قوم کے سارے کے سارے فرد انقلاب کے سپاہی ہوتے ہیں اور اگر کسی سبب سے حرب و ضرب کا سلسلہ رک جائے۔ تو ان میں آپس لڑائیاں چھڑ جاتی ہیں۔ حضرت عثمان کے زمانہ میں یہی ہوا۔ امیر معاویہ نے اس بات کو سمجھا اور انہوں نے اس انقلاب کو قومی شکل دے دی اور عرب بحیثیت قوم اس کے حامل اور محافظ بن گئے۔ چنانچہ امیر معاویہ نے دمشق کو پایہ تخت بنایا اور اپنا بحری بیڑہ تیار کیا اور عربوں کو نئی فتوحات کی طرف متوجہ کر دیا۔ امیر معاویہ کی اس سیاست اور دانشمندی کا نتیجہ تھا کہ وہ عرب جو آپس میں لڑ لڑ کر فنا ہو رہے تھے بیس سال تک پھر متحد و متفق ہو گئے اور خشکی و تری میں انکی فوجیں اور آگے بڑھتی چلی گئیں۔

ہم نے بنو امیہ کی غلطیوں کو تو خوب اچھالا۔ لیکن انکی حکومت کی جو اچھائیاں تھیں ان کا اعتراف کرنے میں بخل سے کام لیا۔ بیشک امویوں نے اسلامی حکومت کو قومی اور عربی رنگ دیا تھا۔ لیکن انہوں نے اسلام کے بین الاقوامی فکر کو اپنی قومی

حکومت کے تابع نہ بنایا چنانچہ عہد اموی میں اسلام کا سیاسی مرکز دمشق تھا لیکن ذہنی اور علمی مرکز مدینہ ہی رہا۔ دوسرے لفظوں میں اسلامی فکر کی بین الاقوامیت بحال رہی۔ بیشک حکومت میں غیر عربوں کو خواہ وہ مسلمان ہی ہوتے شریک نہ کیا جاتا۔ اور عربوں کے حکمراں طبقے غیر عربی مسلمانوں کو ایک حد تک نفرت کی نگاہ سے بھی دیکھتے اور اگر موقعہ ملتا تو انھیں ذلیل بھی کرتے۔ عراق کے مشہور والی حجاج کا واقعہ ہے کہ اُسے خبر ملی کہ ایک غیر عرب مسلمان نے ایک عرب عورت سے شادی کر لی ہے۔ وہ پکڑ منگوایا گیا۔ اس کی ڈاڑھی مونچھ مونڈھ کر گدھے پر سوار کیا اور اُسے سارے شہر میں گھمایا اور اعلان کیا کہ یہ سزا ہے جو غیر عرب ہو کر عربوں کی برابری کرے۔ بعض عرب والی تو یہاں تک کرتے تھے کہ اگر غیر عرب مسلمان ہو جاتے تو ان کو جزیہ دینے پر مجبور کیا کرتے۔

ایک طرف تو حکمراں طبقوں کا یہ وطیرہ تھا۔ اور دوسری طرف اسلام کے اثرات رنگ، نسل اور خاندان کے ان غلط امتیازات کو مٹا رہے تھے۔ سیاست وقت عرب اور غیر عرب کی تفریق پیدا کرتی۔ اور علم اور مذہب اس تفریق کی بنیادوں کو اندر ہی اندر سے کھوکھلا کرتا جاتا۔ یہ صحیح ہے کہ اموی حکومت کے ایوانوں میں غیر عرب مسلمانوں کو بار نہ ملتا تھا۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ حکومت کے علاوہ جماعتی اور تمدنی زندگی کے جتنے بھی ادارے تھے ان سب میں غیر عربی مسلمان پیش پیش تھے اور جمہور ان کی بڑی عزت اور احترام کرتے تھے۔ اسی زمانے کی بات ہے کہ حضرت حسن جو بصری کے نام سے تاریخ میں مشہور ہیں اور وہ غیر عرب تھے اپنی تقریروں میں اموی حکومت پر نکتہ چینی کرتے۔ ہزاروں کا مجمع ہوتا۔ کسی کی مجال نہ تھی کہ

ان کی اذیت کے درپے ہوتا۔ ایک موقعہ پر یزید بن مہلب نے اموی خلیفہ سے بغاوت کی۔ تمام اہل عراق نے اس کا ساتھ دیا۔ حضرت حسن بصری سے پوچھا گیا۔ فرمانے لگے کہ کل تک تو یہ شخص بنو امیہ کا نام ہے کر ہم پر ظلم کرتا تھا اور آج ہمیں انکے خلاف لڑنے کو کہتا ہے۔ اور انھیں ظالم بتاتا ہے۔ یہ بات مشہور ہوئی تو کسی نے یزید بن مہلب سے کہا کہ اگر اجازت ہو تو میں ان کا صفایا کردوں۔ یزید نے کہا کہ خبردار ایسا نہ کرنا، یہ ہزاروں کی جماعت جو میرے ارد گرد جمع ہے تر بتر ہو جائے گی۔

ہشام یا شاید کسی اور اموی خلیفہ کا ذکر ہے کہ اس نے اپنے ایک مصاحب سے پوچھا کہ اس وقت بصرہ کا سب سے بڑا عالم کون ہے۔ مصاحب نے اس کا نام لیا۔ خلیفہ نے پوچھا وہ عرب ہے یا غیر عرب، وہ غیر عرب تھا۔ پھر پوچھا کہ کوفہ میں کونسا بڑا عالم ہے۔ پھر فسطاط، یمن، مکہ، مدینہ اور دمشق کا پوچھا۔ راوی کا بیان ہے کہ ان تمام شہروں کے سب سے ممتاز اہل علم غیر عربوں میں سے تھے۔ خلیفہ ایک ایک کا نام پوچھتا اور جب معلوم ہوتا کہ وہ غیر عرب ہیں تو جز بز ہوتا۔ مصاحب کہتا ہے کہ آخری شہر کا ذکر آیا، تو گو میں نام تو ایک غیر عرب کا لینا چاہتا تھا لیکن جب خلیفہ کی برہمی دیکھی تو میں نے عمداً دوسرے عالم کا نام لے دیا۔ خلیفہ نے اس کے متعلق پوچھا تو میں نے بتایا کہ وہ عرب ہے۔ ان مثالوں سے پتہ چلتا ہے کہ اموی نظام ایک طرف تو غیر عربی مسلمانوں کو پس پشت ڈالنے کی کوشش کرتا تھا اور دوسری طرف اس نظام سے بالواسطہ عام زندگی میں غیر عربی مسلمانوں کو غیر معمولی اہمیت اور قوت حاصل ہو رہی تھی۔

الغرض اموی حکومت کی سیاست تو بیشک عربی امتیاز کو لئے ہوئے

تھی، لیکن اس سیاست سے جو عملی نتائج مترتب ہوئے وہ مفتوح قوموں کے حق میں بے حد مُفید تھے۔ عربی فتوحات نے مفتوحہ ملکوں کی قوموں کے اوپر کے طبقوں کو جن کے بار کے تلے ان کے عوام بُری طرح کچلے جا رہے تھے ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا۔ نیز جہاں جہاں عرب فاتح گئے ان کے ساتھ اسلام بھی گیا۔ فتوحات کا سیلاب تو آیا اور گزر گیا۔ لیکن اسلام کے عقائد جس جس زمین پہنچے وہاں کے لوگوں کی ذہنی اور جماعتی زندگیوں کو بدلتے چلے گئے۔ پہلے کے مذاہب جو بے جان اور بے روح کھلونے بن چکے تھے۔ اسلام کے فکری طوفان کے سامنے خس و خاشاک کی طرح بہ گئے۔ پرانی دنیا اپنی تمام فرسودگیوں کے ساتھ رخصت ہوئی اور تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔

اسلام نے اس وقت کی دنیا کو کیسا پایا تھا۔ اور اس کی کیا کایا پلیٹ کر دی۔ اسلام کے اس زرّین کارنامے کی صدائے بازگشت دوسروں کی زبان سے سُنئے۔ ایم این رائے اپنی کتاب میں لکھتے ہیں "اپنی تاریخ کے ابتدائی دور میں وہ ایک آواز تھی۔ جس نے عرب کے قبائل کو متحد کر دیا۔ کچھ ہی عرصہ کے بعد اس سیاسی اور مذہبی مرکزیت کے جھنڈے تلے سلطنت روما کے وہ تمام ایشیائی و افریقی صوبے آگئے جو قدیم متنزل نظام سے نکلنا چاہتے تھے۔ عیسائیت میں نہ تو اگلا سا جوش تھا اور نہ اس کی انقلابی اہمیت ہی باقی تھی، وہ اپنے کمزور کندھوں پر خانقاہیت کا پشتارہ لئے کانپ رہی تھی۔ ایسے نازک وقت میں عربستان سے امید کی کرن پھوٹی۔ اسلام کی تلوار بظاہر خدا کی خدمت کے لئے بلند ہوئی۔ لیکن درحقیقت اُس نے ایک ایسے ترقی پسند سماجی اور مذہبی نظام کا سنگ بنیاد رکھا جس نے تمام فرسودہ خیالی، توہم پرستی

اور قدیم مذاہب کو موت کی گہری نیند سلا دیا۔"

اسلام کی اس انقلاب آفرینی کا ذکر کرتے ہوئے فرانس کا مشہور اجتماعی مصنف موسیو لیبان لکھتا ہے "اسلامی تہذیب کی تاریخ میں یہ نہایت اہم واقعہ ہے۔ اور اس زمانہ کی عربی تہذیب کے اثر اور اس کی اہمیت کا غالباً سب سے اہم اور قطعی ثبوت بھی۔ ایرانی، بازنطینی اور قبطی سب ایک لاعلاج کاہلی کا شکار ہو رہے تھے اور اس قابل نہ تھے کہ از خود زمانے کی ترقی کا ساتھ دے سکیں۔ عربوں سے ربط و ضبط پیدا ہونے کی وجہ سے ان کی سستی دور ہو گئی اور ان میں ایک نئی طرح کی ذہنی بیداری پیدا ہو گئی۔"

بدقسمتی سے ہماری تاریخ نے تیغ آزماؤں کے کارناموں پر بہت زور دیا۔ یا حکمران طبقوں کی غلط کاریوں اور کوتاہیوں کو اچھالنے کی طرف ضرورت سے زیادہ توجہ رکھی۔ لیکن اسلامی انقلاب سے جو شاندار اور دور رس نتائج برآمد ہوئے ان کی تحقیق نہ کی۔ اموی تلواریں مشرق میں ہندوستان، افغانستان، ترکستان، خراسان اور ایران اور ادھر مغرب میں فرانس کی حدود تک عربی نفوذ اور اقتدار کے لئے راستہ صاف نہ کرتیں تو ان ممالک میں اسلام کو کیسے بار ملتا۔ سچ پوچھئے تو ان فتوحات کی وجہ سے ہی ایسے حالات پیدا ہو سکے کہ پسماندہ انسانیت کو نئی زندگی سے متمتع ہونے کا موقعہ ملا۔" اس وقت دول فارس و روما کے کھنڈر صاف کرنے کی ضرورت تھی۔ تاکہ ایک نیا سماجی نظام نئے خیالات اور مقاصد کی شمع لے کر اٹھے اور تیرہ و تار دنیا میں علم کا نور پھیلا دے۔ مجوسی تصوف کے گندے توہمات اور یونانی کلیسا کے ناگفتہ بہ ماحول نے فارس اور بزنطینی ممالک کے عوام کو ذہنی پستی اور اخلاقی

کمزوریوں کے قعرِ مذلت میں پھینک دیا تھا۔"

بنو امیہؓ کی عربی حکومت نے دل فارس و روما کے کھنڈرات کو صاف کرنے کا کام بڑی خوش اسلوبی سے سر انجام دیا۔ اور دوسرے اپنی فتوحات سے اسلام کے بین الاقوامی پیغام کو عام بھی کیا۔ اس طرح مفتوحہ قومیں اسلام سے متعارف ہوئیں اور ان کا اثر یہ ہوا کہ یہی قومیں ایک صدی کے اندر اندر اس قابل ہو گئیں کہ عرب ان کو اپنے ساتھ حکومت میں برابر کا شریک کرنے پر مجبور ہو گئے۔ موسیو لیبان کے الفاظ میں "خونریزی کے اس گرداب میں نئے تمدن کا بیج جو ایک قدیم سرزمین میں بویا گیا تھا۔ از سرِ نو پھوٹتا ہے اور جب طوفان تھم جاتا ہے تو امویوں کا ستارہ غروب ہوتا ہے اور عباسیوں کے کوکب اقبال کی درخشانی سے افق روشن ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ دیکھنے والوں کی آنکھیں عظمت و جلال کے ایک شاندار منظر سے دوچار ہوتی ہیں۔"

مولانا نے اموی سلطنت کے متعلق ایک دفعہ فرمایا کہ خلافت راشدہ کے بعد مسلمانوں عربوں کی اس قومی سلطنت کو میں دنیا کی بہترین سلطنت مانتا ہوں۔ ہمارے نزدیک بہترین حاکم یا تو خلیفہ راشد ہوتا ہے یا سلطان عادل خلیفہ راشد صرف قانون کو حاکم مانتا ہے اور سلطان عادل اپنی قومی طاقت سے انصاف کرتا ہے جب خاندانی بادشاہت ہوتی ہے تو کبھی سارے حکمراں ایک سے نہیں ہوتے۔ ایک عادل ہوگا پھر اس کا جانشین غیر عادل اور پھر ممکن ہے کہ ایک عادل تخت پر بیٹھ جائے۔ ولید بن عبدالملک نے کہا تھا کہ داؤد و سلیمان علیہما السلام کی حکومت شام میں رہی، وہ نبی تھے۔ اس سے قطع نظر کر لو پھر میری حکومت کا ان کی حکومت سے مقابلہ کرو

اور دیکھو، کوئی اندھا نہیں جس کے لئے میں نے عصاکش مقرر نہ کیا ہو۔ کوئی بھوکا اور بیمار نہیں ہے جس کو کھانا اور دوا نہ پہنچتی ہو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ ایک عرب بادشاہ کی حکومت ہے۔ خلیفہ راشد کی خلافت نہیں، خلیفہ راشد کی حکومت نمونہ کی حکومت ہے۔ اس کی نظیر پھر مسلمان پیدا نہیں کر سکتے، مگر قریش کے یہ بادشاہ بھی انسانی اجتماع کی ضرورتوں کو نظر انداز نہیں کرتے تھے۔

اسلام کے عالمگیر انقلاب کی دوسری منزل یہاں ختم ہوتی ہے۔ اور عباسیوں سے اس کے تیسرے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ پہلے دور میں قریش سارے عرب کو اپنے جھنڈے تلے جمع کرتے ہیں۔ دوسرے دور میں قریش اور عرب مل کر دنیا کے ایک رقبہ کو اسلام کے زیر اثر لے آتے ہیں۔ عباسی دور آتا ہے تو عرب اور غیر عرب مسلمان مل جل کر حکومتیں قائم کرتے ہیں، گو اخلاقی سیادت عربوں کے ہاتھ میں رہتی ہے۔ لیکن زندگی کے دوسرے شعبوں پر غیر عرب چھا جاتے ہیں۔ آہستہ آہستہ عربوں کا اخلاقی اقتدار بھی کم ہوتا جاتا ہے اور ایک وقت ایسا آتا ہے کہ ایرانی اور ترکی قومیں اسلام کے بین الاقوامی مرکز کی مالک بن جاتی ہیں اور عربوں کی حیثیت دوسرے درجہ کی ہو جاتی ہے۔

دمشق خالص عربی قوموں کا مرکز تھا۔ بغداد میں عرب امیر اور ایرانی وزیر تھے۔

ایرانیوں نے بغداد کی عباسی خلافت کے زیر تربیت حکومت کی صلاحیت اپنے اندر پیدا کی۔ شروع شروع میں تو ایرانی دبے رہے۔ اور اگرچہ عباسیوں نے ان کی مدد سے ہی امویوں کو خلافت سے برطرف کیا تھا۔ لیکن ابتدا کے چند عباسی خلفائ نے عربی سیادت کو برقرار کرنے کی بڑی کوشش کی۔ چنانچہ منصور، مہدی، ہادی اور ہارون نے جب بھی انھیں موقعہ ملا اپنے ایرانی وزراء اور امراء کو جو سلطنت میں

بڑے دخیل اور صاحبِ اقتدار تھے ۔ بے دریغ قتل کر دایا ۔ اور ایران کے قدیم افکار کو جو اسلام پر غالب آنے یا اُسے اپنے رنگ میں رنگنے کے لئے سر اُٹھا رہے تھے ، بڑی سختی سے کُچلا ۔ لیکن ماموں کا اپنے بھائی امین کے مقابلہ میں کامیاب ہونا دراصل عربوں کے خلاف ایرانی عنصر کی فتح تھی ۔ اس عہد میں خلافت کی فوج میں عربوں کا وجود بھی برائے نام رہ گیا ۔ ماموں کے بعد معتصم اور واثق کا زمانہ آیا تو ترک جنہیں ہم تمدنی اعتبار سے ایرانی ہی کہتے ہیں خلافت عباسی کے سیاہ و سفید کے مالک ہو گئے ۔ ماموں نے اپنے عہد خلافت میں غیر عرب مسلمانوں کو حکومت کا اہل پا کر انھیں سلطنت کے بڑے بڑے عہدے بھی دیئے اور بعض کو تو صوبوں کی مستقل حکومتیں بھی عطا کیں ۔ اسی زمانے سے عباسی خلافت کے ماتحت شرق و غرب میں نیم آزاد سلطنتیں بننا شروع ہوتی ہیں ۔ جو اپنے اندرونی معاملات میں تو مستقل تھیں ۔ لیکن حاکمیت اعلیٰ عباسی خلفاء ہی کی تسلیم کرتی تھی ۔ چنانچہ مشرق میں بخارا ، غزنی اور بعد میں دہلی کی سلطنتیں وجود میں آئیں ۔ اور ادھر مغرب میں مصر اور مراکش کی حکومتیں بنیں ۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اس طرح تقریباً پانچ سو برس اسلام کی مرکزی قوت عرب کے اقوام کے ہاتھ میں رہی ۔ ان اقوام کی امامت قریش نے کی ۔ اب "آخرین[1] منہم لما یلحقوا بہم" کا زمانہ آتا ہے ، اور عربوں کے بجائے یہ لوگ اسلام کی

---

[1] سورہ جمعہ میں ارشاد ہوتا ہے "ہو الذی بعث فی الامیین رسولاً منہم یتلو علیہم آیتہ ویزکیہم ویعلمہم الکتاب والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلٰل مبین ۔ وآخرین منہم لما یلحقوا بہم ۔"

بین الاقوامیت کے محافظ اور سرپرست بنتے ہیں۔ مولینا کا کہنا یہ ہے کہ اگر اسلام کو صرف عربی اقوام کے لئے معین کر دیا جائے۔ تو غیر عرب مسلمان، اقوام نے جو ٹری بڑی سلطنتیں بنائیں وہ اسلامی اجتماع پر ایک ذیل بن کر رہ جائیں گی لیکن اگر بعثت محمدی کی دونوں حیثیتیں یعنی قومی اور عمومی ملحوظ رہیں تو قرآن کے مقاصد پورا کرنے والے عرب اور پھر ان کے بعد عجم ایک ہی درجہ پر آجائیں گے۔ بیشک عرب اس اجتماعی تحریک کے امام ہیں۔ انھوں نے سب سے پہلے قرآن کی اجتماعیت کو دنیا میں کامیاب کر کے دکھایا۔ وہ قیامت تک انسانی نسلوں کے لئے قرآن کی اجتماعیت پر عمل کرنے کے لئے نمونہ کا کام دیں گے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ عربوں کی مرکزی حکومت کمزور ہونے سے اسلام ختم ہو گیا۔

حاشا دکلا ہمارا مقصود یہاں کسی قسم کا مقابلہ کرنا نہیں ہے۔ اور نہ کسی طرح کی مشابہت ثابت کرنے کی غرض ہے لیکن تاریخ اسلام کے ان ادوار کو سمجھنے میں اس زمانہ کی ایک اور بین الاقوامی تحریک سے بڑی مدد مل سکتی ہے۔ خوش قسمتی سے یہ تحریک ہمارے سامنے اُٹھی۔ اُبھری اور پھیلی اور مختلف مراحل سے گذری ہے۔ اس لئے اس کا تجزیہ کرنا اور اس کا صحیح جائزہ لینا زیادہ مشکل نہیں۔ ہماری مراد اشتراکیت کی تحریک سے ہے۔

اشتراکیت اپنے اصول ومبادی کے اعتبار سے خالص بین الاقوامی تحریک ہے۔ اس کا مقصد صرف ایک قوم کو اشتراکی بنانا نہیں، بلکہ ایک اشتراکی تو اس دن کی تمنا رکھتا ہے، جب ساری دنیا اشتراکیت قبول کرے گی۔ طبقات کی موجودہ تقسیم مٹ جائے گی اور روئے زمین پر انسانوں کا صرف ایک ہی طبقہ نظر آئیگا۔ یہ ہے

مشن جو اشتراکیت کے داعیوں کے پیش نظر ہے۔

لینن اسی عالمگیر انقلاب کا نقیب تھا۔ روس میں انقلاب کے کامیاب ہونے کے بعد اشتراکیت کی مرکزی جماعت تھرڈ انٹرنیشنل یا کومنترن کا صدر مقام ماسکو بنا۔ ماسکو سے انقلاب کی موجیں اُٹھ اُٹھ کر زمین کے طول و عرض میں پھیلیں۔ لیکن روس کے سوا انقلاب کو کسی اور ملک میں پورا اقتدار حاصل نہ ہو سکا بلکہ اُلٹا دُنیا کی بڑی بڑی سلطنتیں اس انقلاب کو ختم کرنے کے درپے ہو گئیں۔ چنانچہ ان زبردست دشمنوں کی شہ اور مدد پا کر خود روس کے اندر انقلاب دشمن جماعتیں بن گئیں اور ملک میں خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ اشتراکی لیڈروں نے بڑی خونریزی کے بعد حالات پر قابو پایا اور لینن نے انقلاب کو روس کی سرزمین میں مضبوط اور پائدار بنانے کے لئے اشتراکیت کے عمومی اصولوں میں تھوڑی سی تبدیلی بھی گوارا کر لی۔ تاکہ عام روسیوں کو اشتراکیت کے اپنانے میں کامیابی ہو سکے۔

لینن کا انتقال ہوا تو روس میں اشتراکیوں کے قدم جم چکے تھے۔ لینن کے بعد دو جماعتیں ہو گئیں ایک جماعت کہتی تھی کہ ہمیں دوسرے ملکوں میں اشتراکیت کی نشر و اشاعت اور دوسری قوموں کو اشتراکی بنانے کا کام زور شور سے کرنا چاہیے۔ اگر ہم نے ادھر سے توجہ ہٹالی اور دوسرے ملکوں کے مزدوروں کو اپنے ساتھ ملانے کی فی الفور کوشش نہ کی۔ تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ان ملکوں کی سرمایہ دار سلطنتیں جو ہمیں مٹانے پر تلی بیٹھی ہیں۔ ہمیں اور ہماری تحریک کو پھلنے پھولنے کا موقعہ نہ دیں گی۔ ضرورت ہے کہ سارا زور تحریک کے بین الاقوامی پہلو پر صرف کیا جائے۔ نیز ان کا یہ کہنا تھا کہ اگر اشتراکی روس کے تعمیری کاموں میں لگ گئے تو یہ کام اتنا بڑا ہے کہ ہماری ساری انقلابی طاقت اسی کام میں صرف

ہوجائیگی! اور اگر ہم نے انقلابی جذبہ کھو دیا تو آگے چل کر باہر کی انقلاب دشمن سلطنتیں اس نئی ریاست کو فنا کر دیں گی۔

دوسری جماعت کہتی تھی کہ عالمگیر انقلاب کی کوششیں بارآور نہیں ہوئیں اور مستقبل قریب میں ان کے بارآور ہونےکی زیادہ امید ہے۔ اگر ہم نے ملک کی تعمیر کی طرف توجہ نہ کی اور اپنی تمام جدوجہد دوسرے ملکوں کے لئے وقف کر دی تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نہ دوسرے ملکوں میں انقلاب ہوگا اور نہ ہمارا ملک مضبوط ہوکر خارجی حملوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکے گا۔ مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اشتراکی اصول حیات کو ایک ملک میں عملی جامہ پہنایا جائے تاکہ یہ دوسروں کے لئے ایک نمونہ کا کام دے اور اگر کوئی سرمایہ دار سلطنت ہماری درپے آزار ہو تو اشتراکیت کے اس مرکز میں اتنی جان ہونی چاہیئے کہ وہ اپنی حفاظت کرے اور رجعت پسند طاقتوں کو نیچا دکھا سکے۔ سٹالن اس گروہ کا سردار تھا۔ جو روسی ہے اور ٹروٹسکی جو یہودی ہے بین الاقوامی سرگرمیوں کو مقدم رکھنے کے حق میں تھا۔ سٹالن کامیاب ہوا اور دوسری جماعتوں کے لیڈروں کو ایک ایک کرکے قتل کر دیا گیا۔

عجیب بات یہ ہے کہ ٹروٹسکی کا حصہ روسی انقلاب میں سٹالن سے کہیں زیادہ تھا اور ٹروٹسکی کے ساتھ جن کو بعد میں ایک ایک کرکے موت کے گھاٹ اتارا گیا انقلاب کے بڑے نامی گرامی ارکان تھے۔ لیکن یہاں دو مستقل راؤں میں تصادم تھا اور ہر فریق سمجھتا تھا کہ اگر دوسرے فریق کی رائے پر عمل ہوا تو اس سے اشتراکی تحریک کو ناقابل تلافی نقصان پہنچے گا۔ اشتراکی جماعت کی اکثریت نے جو ظاہر ہے روسی تھی اور سٹالن کے لائحہ عمل سے انھیں فائدہ پہنچتا تھا، سٹالن کا ساتھ دیا۔ اور ٹروٹسکی اور

اس کے معاون جو بلند نصب العین رکھنے والے لوگ تھے۔ روسی اشتراکیوں کو اپنا ہم
رائے نہ بنا سکے۔

مختصراً مارکس کی اشتراکیت خاص نظری تھی۔ اسے کسی خاص قوم یا مخصوص ملک
سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ وہ اُسے سب مظلوم انسانوں کے روگوں کا علاج بتاتا تھا
اور اس سلسلہ میں اس نے نسخہ بھی تجویز کیا۔ لینن نے چونکہ اس نسخہ کو ایک خاص ملک
اور خاص ماحول میں برتا۔ اس لئے اس کو وہاں کے لوگوں کے مزاج اور حالات کے
مطابق اس نسخہ میں قدرے تبدیلی بھی کرنی پڑی۔ لیکن یہ تبدیلی اس کے اور اس کے
ساتھیوں کے نزدیک اشتراکیت کے بنیادی اصولوں میں تبدیلی نہ تھی۔ بلکہ اس کا
مقصد صرف یہ تھا کہ اشتراکیت ماحول کی ان وقتی مشکلات کو صلح وصفائی سے طے
کر کے اپنے اصل نصب العین کی طرف قدم بڑھا سکے۔ سٹالن آیا تو اُسے تمام روسی
زندگی کو اشتراکیت کے ساتھ سمونا پڑا۔ اس لئے لامحالہ اشتراکیت میں روس کا
قومی رنگ غالب آ گیا۔ لیکن اس سے یہ سمجھ لینا کہ اشتراکیت کی بین الاقوامی حیثیت
روسی اشتراکیوں کے دماغوں سے محو ہو گئی صحیح نہیں۔

لینن کے زمانہ میں تھرڈ انٹرنیشنل یا کومنترن ایک فعّال اور زندہ قوت تھی۔
اشتراکی روس کے نظم ونسق کے سلسلہ میں جو بھی پالیسی بنتی، کومنترن سے اس کے متعلق
استصواب رائے ضرور کیا جاتا۔ کومنترن میں ہر قوم کے اشتراکی شریک تھے اور
یہ صحیح معنوں میں ایک بین الاقوامی جماعت تھی لیکن اس میں روسیوں کا غلبہ تھا اور
عملاً اسکا اقتدار بھی روسیوں کے ہاتھ میں تھا۔ لیکن جہاں تک اصول کا معاملہ تھا، روسی و
غیر روسی میں کوئی امتیاز نہ تھا۔ سٹالن کی نئی پالیسی شروع ہوئی تو کومنترن کا زور بھی کم ہوتا

چلا گیا اور گو اب تک اس سے استصواب رائے کرنے کا دستور برقرار تھا لیکن عملاً کومنترن بے اثر ہو چکا تھا۔

سنہ ۱۹۳۹ء میں موجودہ جنگ چھڑی اور روس ہٹلر کے ساتھ سمجھوتہ کر کے غیر جانبدار بن گیا۔ تو دوسرے ملکوں کی اشتراکی جماعتیں بڑے مخمصے میں پڑ گئیں۔ نازیت اور فسطائیت نہ صرف ان اشتراکی جماعتوں کے ملکوں کی آزادی سلب کرنے پر اُتری تھیں، بلکہ وہ دونوں بنیادی طور پر اشتراکیت دشمن اور مزدور کش تحریکیں بھی تھیں۔ بلحاظ ایک اشتراکی کے ہر اشتراکی کا طبعی رجحان یہ تھا کہ ہٹلر اور مسولینی سے لڑا جائے لیکن جس بین الاقوامی مرکز سے یہ اشتراکی جماعتیں مُنسلک تھیں وہ اس جنگ میں غیر جانبدار رہا۔ ممکن ہے روسی اشتراکی کا فائدہ اس میں ہو کہ ہٹلر سے لڑائی مول نہ لی جائے لیکن فرانسیسی، ڈچ، انگریز اور دوسری قوموں کے اشتراکیوں کیلئے تو ہٹلر سے لڑنا ضروری تھا کیونکہ جمہوریت میں تو اشتراکیت کی کامیابی کے کچھ امکان بھی تھے لیکن نازی نظام تو اشتراکیت کو جیسا کہ اس نے جرمنی میں کیا بیخ و بن سے ہی اُکھاڑ کر پھینک دیتا۔ یہاں سے اشتراکیوں کے قومی اور بین الاقوامی مصالح میں تضاد پیدا ہوتا ہے۔ اس بنا پر بعض اشتراکی جماعتوں نے روس کے اس فیصلہ سے اختلاف بھی کیا۔ لیکن اکثر جماعتیں گومگو میں پڑ گئیں اور مجموعی طور پر اس کا اثر بہت بُرا نکلا، ہر ملک میں اشتراکی جماعتوں کا وقار کم ہو گیا اور اشتراکی اور نازیت دونوں کو جمہوریت کا دشمن سمجھا گیا۔

آخر کار جب ہٹلر نے روس پر بھی دھاوا بول دیا۔ تب کہیں جا کر اشتراکی جماعتوں نے اطمینان کا سانس لیا۔ وقتی طور پر گو یہ تضاد رفع ہو گیا۔ لیکن اصل سوال

تو بدستور اب بھی اپنی جگہ پر قائم تھا۔ مثلاً فرض کیا کہ روس کی اشتراکی حکومت آئندہ کسی
مصلحت سے ہٹلر سے صلح کر لیتی ہے۔ اب کیا ضروری ہے کہ انگریز اور فرانسیسی اشتراکی
بھی ہٹلر سے صلح کر لیں۔ یعنی مطلب یہ ہی کہ ایک ملک کی مصلحتیں کیوں کر ایک دوسرے ملک
کی مصلحتوں کے تابع کر دی جائیں۔ یہی بنیادی اسباب تھے جن کی بنا پر کومنترن کو ایک
مہینہ ہوا توڑ دیا گیا ہے۔ چنانچہ اب ہر ملک کی اشتراکی جماعت کو یہ اختیار مل گیا ہی کہ اپنے
ملک کیلئے جو لائحہ عمل مناسب سمجھے اس پر چلے۔ کومنترن کی اس تنسیخ کو بعض اشتراکی اہل فکر
نے سراہا ہے۔ اُن کا کہنا یہ ہی کہ بیشک کومنترن اصولاً ایک بین الاقوامی جماعت تھی۔
لیکن عملاً اب وہ روسیوں کے ہاتھ میں آ چکی تھی۔ اور روسیوں کے اپنے مصالح اور
مفاد ہیں۔ اور یہ ضروری نہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ دوسرے ملکوں سے خواہ وہ اشتراکی
بھی ہو جائیں موافق ہی ہوں۔ اس وجہ سے دوسرے ملکوں کی اشتراکی جماعتوں
کو اپنے اپنے ملکوں میں کام کرنا مشکل ہو گیا تھا۔ کیونکہ جس سیاسی جماعت کا مرکز اطاعت
دُور کہیں ماسکو میں ہو۔ اس کے لئے اپنے ملک کے جمہور کو ساتھ ملانا تقریباً ناممکن تھا
چنانچہ یہی دقت برطانیہ کی اشتراکی پارٹی کو پیش آئی۔ وہاں کی لیبر پارٹی جو اس
وقت ملک میں بڑی زبردست سیاسی طاقت ہے اور بظاہر اشتراکیت سے
ہمنوا بھی ہی۔ اشتراکی پارٹی کو اپنے ساتھ شریک نہیں کرتی۔ اور جب بھی اُس سے
یہ مطالبہ کیا جاتا ہے۔ وہ اسے رد کر دیتی ہے، کیونکہ برطانیہ کی اشتراکی پارٹی کا مرکز۔
اطاعت برطانیہ سے باہر کسی دوسرے ملک میں تھا، اور جو سیاسی پارٹی اپنے ملک
کو چھوڑ کر کسی دوسری قوم کے اثر میں ہو، آج کی دُنیا میں وہ پارٹی اپنے ملک میں
باوقار نہیں ہو سکتی اور نہ اقتدار حاصل کر سکتی ہے۔ ان حالات میں مصلحت،

انصاف اور ضرورت متقاضی تھی کہ کومنترن کو ختم کردیا جائے۔ امید ہے کہ کومنترن کے ٹوٹنے سے اب ہر ملک کی اشتراکی جماعت کو اپنے عوام کو ساتھ ملانے میں آسانی ہوگی اور آئندہ چل کر صحیح معنوں میں کوئی بین الاقوامی اشتراکی ادارہ بن سکے گا۔

اس میں شک نہیں کہ سٹالن کے عہد میں اشتراکی روس پر قومی رنگ غالب آگیا۔ لیکن اشتراکیت کی بین الاقوامی روح روس میں برابر موجود رہی ہے۔ پچھلے دنوں جنگی ضروریوں کی وجہ سے برطانیہ اور روس دونوں ایران میں اپنی فوجیں بھیجنے پر مجبور ہوئے اور دونوں نے آدھے آدھے ملک کو اپنے اثر میں لے لیا۔ لیکن دونوں ملکوں کی فوجوں کی جو روش ہے اس میں بہت فرق ہے۔ روسی ایران میں اشتراکی پہلے ہیں اور روسی بعد میں۔ اور ظاہر ہے برطانیہ والے پہلے بھی انگریز ہیں اور بعد میں بھی انگریز۔ اسی طرح موجودہ جنگ کی ابتدا میں پولینڈ کو روسیوں اور نازیوں نے آپس میں تقسیم کرلیا تھا۔ روسیوں نے جس حصہ پر قبضہ کیا۔ وہاں کے بڑے بڑے زمینداروں کو اُن کی زمینداریوں سے بے دخل کردیا۔ عوام کے سویٹ بنا دیئے اور ہر سویٹ کے انتخابات ہوئے اور ان کے نمائندے سویٹ روس میں شامل کرلئے گئے۔ اس کے برعکس نازیوں نے پولینڈ والوں کو خوب لوٹا، کھسوٹا اور پول قوم کو جرمن قوم کا دشمن سمجھ کر انھیں صفحۂ زمین سے مٹا دینے کی تدبیریں کیں۔

الغرض اگر اشتراکیت کے بین الاقوامی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کوئی قوم ہی نہ رہے اور ملکوں اور قوموں کی حدیں سرے سے ناپید ہوجائیں تو عملاً یہ ممکن نہیں اور اگر اشتراکیت کی بین الاقوامیت سے کوئی یہ سمجھے کہ ماسکو ہی ہمیشہ کے لئے اس کا مرکز بنا رہے اور دنیا کی سارے اشتراکی اس ایک مرکز کے تابع ہوں تو اس کا بھی اب

انکار ہو چکا ہے! اور خود روسیوں نے اس قسم کی بین الاقوامی مرکزیت کا جُوا اپنی گردن سے اُتار دیا ہے. ہاں ایک صورت اور ہے. اشتراکیت کا نصب العین بین الاقوامی رہے اور اشتراکی روس اور دوسرے مُلک اگر وہ بھی اشتراکی ہو جائیں. اس اشتراکی بین الاقوامی برادری میں برابر کے رکُن ہوں. بیشک روسیوں کو یہ امتیاز حاصل ہوگا کہ انہوں نے دُنیا کے سامنے اشتراکی حکومت کا ایک نمونہ پیش کر دیا اور اس سلسلہ میں ان کو بڑی بڑی قربانیاں بھی دینی پڑیں. چنانچہ جب کبھی اشتراکیت کو بطور ایک نمونہ اور مثال کے پیش کیا جائے گا تو لامحالہ روس کی اس ابتدائی اشتراکی حکومت کا نام آئے گا. اور اس کے لیڈروں کو ہر زمانہ میں اشتراکی عزت کی نظر سے دیکھیں گے لیکن فرض کیا کہ اگر دوسری قومیں کل کو اشتراکی ہو جائیں اور روس کی اشتراکی حکومت کمزور ہو جائے تو کیا اس وقت بھی ضروری ہوگا کہ روس ہی اشتراکی قوموں کا مرکز رہے کیا یہ ممکن نہیں کہ کوئی دوسری قوم اس امتیاز کی مالک ہو جائے.

بیشک اشتراکیت اصلاً ایک بین الاقوامی اور عالمگیر تحریک ہے، روس میں اس تحریک کو عملی جامہ پہنایا گیا. اس طرح روس اس بین الاقوامی تحریک کا ہراول اور دوسروں کو اشتراکیت سے متعارف کرانے کا ذریعہ بنا. ایک طرف تو اس تحریک نے روسی قوم کو سربلند کیا. چنانچہ پچیس سال پہلے جو قوم انتہائی پستی، ذلت، استبداد، بدنظمی اور جہالت کا شکار ہو رہی تھی وہ اس تحریک کی بدولت اتنی طاقتور منظم اور اتنی ترقی یافتہ ہوگئی کہ جرمنی جیسی زبردست سلطنت کی جرار فوجوں کا جن کے سامنے دنیا کی بڑی بڑی طاقتیں بھی نہ ٹھیر سکیں خم ٹھونک کر مقابلہ کر سکی یہ ہے اشتراکیت کی بین الاقوامی

تحریک کا قومی پہلو۔ دوسری طرف روسی قوم باقی دنیا کے لئے اشتراکیت کی ترجمان بنی۔ اور انہوں نے اپنے عمل سے یہ بتادیا کہ جب اشتراکیت کے اصولوں پر زندگی کی تنظیم کی جائے تو اس کے یہ نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ چنانچہ روس کے اس عمل سے دوسری قوموں نے اشتراکیت کی افادیت کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا۔ اور جو دشمن تھے وہ بھی اس کے مفید ہونے کے قائل ہوگئے۔ یہ ہے روسی اشتراکیت کا عمومی پہلو۔ قومی پہلو محدود زمانے کے لئے ہوتا ہے۔ اور عمومی پہلو جب تک انسانیت کے لئے کسی تحریک میں کچھ بھی فائدہ ہے، برسرکار رہ سکتا ہے۔ اشتراکیت کی وجہ سے آج روس کو سربلندی ملی۔ کل کو کوئی دوسری قوم اس کی بدولت بین الاقوامی قیادت کی مالک بن سکتی ہے اور پرسوں کوئی تیسری قوم، وعلیٰ ہذا القیاس، ہر قوم کیلئے اس کا دروازہ کھلا ہے اور اس کے ذریعہ عزت وعظمت کو حاصل کرسکتی ہے۔ ایک بین الاقوامی اور عمومی تحریک کا یہ لازمی نتیجہ ہے۔

یہ مثال ہے اس عہد کی ایک بین الاقوامی تحریک کی۔ مولانا اس تحریک کو نامکمل سمجھتے ہیں۔ انکے نزدیک انسان محض معاشی حیوان نہیں۔ اشتراکیت نے انسانیت کی خارجی زندگی کی تنظیم کرکے بڑا کام کیا ہے۔ لیکن انسان کی ایک معنوی زندگی بھی ہے۔ بیشک اسلام اور اشتراکیت دونوں بین الاقوامی تحریکیں ہیں اور دونوں کا پیغام تمام بنی نوع انسان کے لئے ہے۔ پھر دونوں کی دونوں انقلابی ہیں۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ اشتراکیت صرف معاشی زندگی پر سارا انحصار رکھتی ہے اسلام معاشی زندگی کا انکار تو نہیں کرتا۔ لیکن وہ زندگی کو محض معاشی دائرہ تک محدود بھی نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک زندگی دوام چاہتی ہے۔ اور وہ اس دنیا ہی

میں ختم نہیں ہو جاتی۔ بے شک یہ فرق بھی کوئی معمولی فرق نہیں۔ لیکن جہاں تک دونوں کے بین الاقوامی اور انقلابی ہونے کا تعلق ہے، دونوں آپس میں ملتی ہیں اور ایک کے مطالعہ سے دوسری تحریک کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

روسی قوم میں انقلاب سے پہلے جوش تھا۔ بہادری کے جذبات بھی تھے، وہ ایثار بھی کر سکتے تھے، ان میں بے پناہ صبر کا مادہ تھا، ان کا ادب دُنیا کا مانا ہوا ادب تھا لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ ذلیل تھے۔ تباہ حال تھے۔ بعینہٖ یہی حالت رسول اللہ صلعم سے پہلے عربوں کی تھی۔ اس کے علاوہ وہ بڑے جنگجو اور لڑاکے بھی تھے، اور صدیوں سے آپس میں لڑ لڑ کر وہ لڑائی کے فن میں بڑے ماہر ہو گئے تھے۔ خدانخواستہ اگر ان کو کوئی چنگیز ایسا قومی قائد مل جاتا تو یہ تاتاریوں کی طرح انسانیت پر سیلاب بن کر چھا جاتے۔ اور ان کے ہاتھوں سے نہ یورپ کا کوئی ملک بچتا۔ اور نہ ایشیا کا کوئی خطہ محفوظ رہتا۔ اور ان کے ساتھ تمدن اور علم کے سارے انسانی اثاثے بھی ہمیشہ کے لئے دفن ہو جاتے۔ لیکن خدا تعالےٰ کو انسانیت کی فلاح مقصود تھی کہ عرب جب دُنیا کی فتح و تسخیر کو نکلے تو ایک بین الاقوامی تحریک کے سپاہی اور مبلغ بن کر نکلے۔ اور انسانیت کی مزید خوش نصیبی یہ تھی کہ جن لوگوں کے ہاتھ میں ان عربوں کی قیادت تھی، وہ بین الاقوامی روایات کے اور ایک بلند انسانی فکر کے تربیت یافتہ تھے۔ بدو کی سفاکی اور بربریت کا کسی کو اندازہ نہیں۔ عرب کا بدو اسلام کے بغیر تاریخ میں چنگیز کے تاتاری سے کم خونخوار ثابت نہ ہوتا۔ یہ اسلام کی انسانیت پرور اور بین الاقوامی تعلیم کا فیض ہی تھا کہ عرب کی باد صرصر دُنیا کے لئے باد بہاری بن گئی۔

اسلام کا ظہور مکہ میں ہوا جو ذہنی لحاظ سے تو اس وقت کا ایک بین الاقوامی

شہر تھا۔ لیکن وہاں کے رہنے والے جسمانی لحاظ سے بدویوں کی سی صحت و توانائی کے مالک تھے۔ مکّہ میں اسلام کے اوّلین پیروؤں کی جو جماعت بنی اس میں ہر قوم کے لوگ شامل تھے۔ ان میں قریش بھی تھے۔ بلال حبشی جیسے بھی تھے اور صہیب رومی بھی تھے۔ مکّہ سے جب یہ جماعت مدینہ میں منتقل ہوئی تو اس میں عبداللہ بن سلام ایسے یہودی عالم اور انصار کے بڑے بڑے سردار بھی شریک ہو گئے۔ قرآن نے اس جماعت کو "السابقون الاولون ....." کا نام دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس جماعت میں قریش کی حیثیت سب میں ممتاز تھی لیکن امتیاز صلاحیت کی بنا پر تھا کسی خاندان یا نسب کی وجہ سے نہ تھا درجہ میں سب لوگ برابر تھے چنانچہ اس عہد کی یہ ایک صحیح انٹرنیشنل انقلابی جماعت تھی۔

رسول اللہ صلعم کے انتقال کے بعد اس مرکزی جماعت نے بالاتفاق حضرت ابوبکر کو سردار چنا۔ حضرت عثمان کے آخری زمانہ تک مرکزی جماعت کا اتفاق قائم رہا۔ اس عہد میں صحابہ کی دو جماعتیں ہو گئیں۔ ایک جماعت عربیت کی طرف زیادہ مائل تھی۔ وہ سمجھتی تھی کہ اگر حاصل شدہ سلطنت کے استحکام کی طرف توجہ نہ کی گئی تو سلطنت میں بڑا انتشار پیدا ہو جائیگا۔ اور پھر ایک طرف بدو عرب بھی بے قابو ہو رہے تھے۔ اور دوسری طرف مفتوحہ قومیں ہنوز پوری طرح مطیع نہ ہوئی تھیں۔ اس جماعت کا کہنا یہ تھا کہ اتنی وسیع سلطنت کو سنبھالنے کے لئے عربوں کو بحیثیت ایک قوم کے آگے بڑھنا چاہیے۔ اس کے خلاف دوسری جماعت عربیت کو موخر اور ابتدائی زمانہ کی اسلامیت کو مقدم رکھنا چاہتی تھی۔ چنانچہ حضرت عثمان کی خلافت کے آخری سالوں میں یہ کشمکش زوروں پر رہی۔ مرکزی جماعت کے اس اختلاف سے عربوں کے شورش پسند طبقوں نے فائدہ اٹھایا اور حضرت عثمان شہید کر دیئے گئے۔ ان

شورش پسند عربوں کے سامنے کوئی نصب العین نہ تھا۔ یہ دراصل بدوؤں کی پرانی نراجی ذہنیت کا مظاہرہ تھا۔ بیشک حضرت علیؓ کے پیش نظر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد کو تازہ کرنا تھا لیکن ان کو کوفہ اور بصرہ میں جن لوگوں سے سابقہ پڑا وہ عہد اوّل کی بلند نظری تو کجا عربی تنظیم سے بھی بے بہرہ تھے۔ حضرت علیؓ کا بلند نصب العین واقعی قابل تعریف تھا۔ لیکن جن لوگوں کے ذریعہ وہ اس نصب العین کو عمل میں لانا چاہتے تھے وہ بین الاقوامی تنظیم تو کیا قومی تنظیم سے بھی ناواقف تھے۔ ان کے خلاف امیر معاویہ عربوں کو بحیثیت ایک قوم کے منظم کر کے اسلام کا محافظ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے شام والوں کو عربیت کے نام سے جمع کیا۔ نصب العین تو ان کا بھی اسلام رہا۔ لیکن ان کے ہاں یہ نصب العین عرب قوم کا قومی مسئلہ بن گیا۔

حضرت علیؓ کے اس بین الاقوامی رجحان کا ایک واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی شہادت پر ان کے صاحبزادے عبیداللہ نے ایک ایرانی مسلمان کو محض شبہ میں قتل کر دیا تھا۔ عبیداللہ پر اس جرم میں مقدمہ چلایا گیا اور اُن سے قصاص کا مطالبہ ہوا۔ اُسوقت حضرت عثمانؓ نے اپنی طرف سے مقتول کا خون بہا ادا کر کے عبیداللہ کی جان بچائی۔ لیکن حضرت علیؓ خلیفہ منتخب ہوئے تو آپ نے عبیداللہ کو قصاص میں پکڑنا چاہا۔ چنانچہ وہ مدینہ سے بھاگ کر دمشق پہنچ گئے۔ حضرت علیؓ کے ساتھ سلمانؓ فارسی کے بھی خاص تعلقات تھے۔

آل علیؓ کا بھی بعد میں یہی رجحان رہا اور اسی وجہ سے ان کو عربوں کے بجائے ہمیشہ غیر عرب مسلمانوں میں حامی و مددگار ملے اور آخر میں جب ایرانیوں میں قومی شعور پیدا ہوا۔ اور انہوں نے اسلام کو بھی قومی رنگ دیا تو ان لوگوں نے اسلام کی

ایسی تعبیر کی جس میں عربیت کا اثر کم سے کم تھا، بلکہ ایک حد تک عربوں سے تنفر کا جذبہ بھی موجود تھا۔ شیعیت اسلام کی ایرانی تعبیر ہے۔ اور اس میں آل علیؓ کی محبت اساس دین ہے۔

گو عہد اموی میں حکمراں طبقوں پر تو عربی رنگ غالب تھا۔ لیکن اہل علم اسلام کی عمومی حیثیت کی بڑی شدومد سے اشاعت کرتے رہے۔ چنانچہ اس عمل اور ردّ عمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر عرب مسلمان بھی حکومت میں مساوی حیثیت کا مطالبہ کرنے لگے۔ اموی عرب پہلے کی طرح قومیت کو ہی اسلام کے مرادف سمجھتے تھے۔ ان کو یہ معلوم نہ تھا کہ ایک صدی میں کتنی اور قومیں مسلمان ہو چکی ہیں۔ اور اب ان کے وجود کا انکار کر کے کوئی سلطنت قائم نہیں رہ سکتی۔ عباسیوں نے بدلتے ہوئے زمانہ کی اس ضرورت کو سمجھ لیا اور وہ ایرانیوں کو ساتھ ملا کر امویوں سے اقتدار چھیننے میں کامیاب ہو گئے۔ اس کے بعد تقریباً ایک سو سال تک ایرانی ایک زبردست شریک کی حیثیت سے عباسی خلافت میں حکومت کا کام سیکھتے رہے۔ آخر کار ان کو بھی اپنی حکومتیں قائم کرنے کے لئے عباسی خلافت کے ماتحت بڑے بڑے وسیع رقبے مل گئے۔ مامون پہلا خلیفہ تھا جس نے وقت کے اس تقاضہ کو پہچانا اور غیر عرب مسلمانوں کو بڑی فراخ دلی سے مواقع عطا کر کے انھیں عباسی خلافت سے وابستہ رکھا۔

کئی سو سال تک اسلامی دنیا کی یہ حالت رہی کہ ہر اسلامی ملک اپنی اپنی جگہ پر آزاد تھا۔ اور نظم و نسقِ سلطنت میں وہ کسی دوسری طاقت کو اپنا حاکم اعلیٰ نہ مانتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود بغداد میں اور پھر قاہرہ میں ایک نام کی اسلامی خلافت قائم رہی جس کے ساتھ دور ہی سے عقیدت مندی کا اظہار کرنا اور

وہ بھی محض زبانی، سلاطین و ملوک کافی سمجھتے تھے۔ یہ اسلامی خلافت جس کا وجود دراصل نہ ہونے کے برابر تھا۔ اور جس کا اثر جہاں وہ تھی وہاں کی زندگی کے بھی کسی شعبے پر نہ پڑتا تھا حقیقت میں اسلام کے اس تصوّر کی یادگار تھی کہ یہ دین قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی ہے۔

آخر یہ رسمی یادگار بھی قائم نہ رہ سکی۔ عثمانی ترکوں نے قاہرہ فتح کیا تو یہ نام نہاد عباسی خلافت بھی ختم ہو گئی۔ قسطنطنیہ میں عثمانی فرمانروا خلافت کے مدعی تھے۔ ایران میں شیعہ خلافت قائم تھی۔ ہندوستان میں مغلوں نے اپنی خلافت کا ڈول ڈالا۔ ادھر مراکش اور الجزائر میں ایک چھوڑ کئی خلیفے بن گئے۔ یہ خالص قومی سلطنتوں کا زمانہ ہے۔ اب ہر سلطنت اپنی اپنی جگہ خود مختار اور آزاد تھی۔ عثمانی ترک سرزمین حجاز پر قابض ہونے کی وجہ سے گو اپنے آپ کو دوسری سلطنتوں سے ممتاز سمجھتے تھے لیکن ہندوستان کے مغل سلاطین نے کبھی بھی ان کی برتری تسلیم نہ کی۔ اور ایران کی شیعہ سلطنت تو عثمانیوں کی سخت دشمن تھی۔ اور آئے دن دونوں حکومتوں میں لڑائیاں بھی ہوتی رہتی تھیں، شمالی افریقہ کے "خلفاء" تو خود خلفاء تھے وہ بھلا کسی اور کی خلافت کو کیوں مانتے۔ قومی سلطنتوں کا یہ دور مدتوں رہا۔ لیکن آخر کار ان کو بھی زوال آگیا اور ایک ایک کر کے یہ ساری سلطنتیں یا "خلافتیں" رخصت ہو گئیں۔ ۱۹۱۷ء کی جنگ عظیم ختم ہوئی تو ان اسلامی سلطنتوں کی آخری نشانی جو خیر سے اسلامی خلافت کی مدعی بھی تھی وہ بھی مٹ گئی۔

اسلام کی بین الاقوامی تحریک کا یہ چوتھا دور تھا۔ اس دور میں زمام اقتدار کلیتہً غیر عرب مسلمان اقوام کے ہاتھ میں آگئی اور خود عرب قوم اور ان کا ملک تک عثمانی

ترکوں کے ماتحت ہوگیا۔ ان مسلمان اقوام پر اُن کے قومی بادشاہ حکومت کرتے تھے۔ یہ ان معنوں میں تو جمہور کے نمائندے نہ تھے کہ ان کے عزل ونصب کا اختیار جمہور کو ہوتا۔ یہ تلوار کے زور سے تخت وتاج کے مالک بنتے تھے۔ اور جو ان میں سے صالح ہوتا وہ البتہ جمہور کی مرضی کے مطابق حکومت کرتا تھا۔ آہستہ آہستہ حکمراں بادشاہ جمہور سے دُور ہٹتے چلے گئے اور آخرکار "شاہیت" اپنے محکوموں کے لئے وبال جان بن گئی۔ بدقسمتی سے مسلمان جمہور میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ ان "بادشاہوں" کو جواب محض نام کے بادشاہ رہ گئے تھے مسندِ اقتدار سے الگ کرکے خود ملک کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیتے اور دنیائے اسلام میں قومی شاہی حکومتوں کے بجائے قومی جمہوری حکومتیں بن جاتیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ میں تو جمہور نے بیدار ہوکر اپنے مطلق العنان بادشاہوں کو یا تو تخت سے محروم کردیا اور یا انھیں اپنی مرضی کے تابع بنا لیا۔ لیکن مسلمان جمہور خوابِ غفلت میں پڑے سوئے رہے۔ اور اگر کبھی ان کو جگانے کی کوشش بھی ہوئی تو مستبد بادشاہوں نے اُسے اپنے اقتدار کے خلاف سمجھ کر بارآور ہونے نہ دیا۔

حُسنِ اتفاق دیکھئے کہ "شاہیت" کے اس دور میں کم وبیش ایک ہی زمانے میں ہر اسلامی ملک میں ایسی تحریکیں شروع ہوئیں جن کے مخاطب جمہور تھے۔ یہ تحریکیں قومی اور جمہوری تھیں! ان کے بانیوں کے پیشِ نظر ساری دنیائے اسلام نہ تھی۔ بلکہ صرف اپنی قوم کے جمہور تھے۔ عثمانی ترکوں کے ہاں اس تحریک نے تنظیمات کی شکل اختیار کی۔ عربوں میں محمد بن عبدالوہاب پیدا ہوئے۔ شمالی افریقہ میں امیر عبدالقادر نے قوم کی زمامِ قیادت سنبھالی۔ مصر میں خدیو محمد علی اہلِ مصر کے قومی جذبات کے

ترجمان بنے! ایران میں بھی قومی بیداری نے جنم لیا۔ شاہ ولی اللہ اور ان کے نام لیواؤں نے ہندوستان کے مسلمان جمہور کو منظم کرنے کی کوشش کی۔ بدقسمتی سے ان تحریکوں کا ابھی آغاز ہی ہوا تھا کہ یورپ کے جمہور جو تقریباً دو صدی پہلے بیدار ہو چکے تھے، مشرقی ملکوں پر پل پڑے! اور بجائے اس کے کہ قومی بادشاہوں کی وارث قومی پارلیمنٹری حکومتیں بنتیں، یورپ والے بیچ میں آ گئے اور تمام اسلامی دنیا ان کی ترکتازیوں سے تہ و بالا ہو گئی۔

۱۹۱۸ء سے اسلامی دنیا میں ایک نئے دور کی ابتدا ہوتی ہے۔ اسلامی ملکوں میں ایک صدی پہلے جن قومی جمہوری تحریکوں کا بیج بویا گیا تھا گو یورپ کے سیلاب نے اُسے برگ و بار لانے کا اس وقت موقع نہ دیا لیکن وہ بیج اندر ہی اندر نشو و نما پاتا رہا اور جونہی گزشتہ جنگ عظیم ختم ہوئی اور محکوم قوموں کو سر اٹھانے کی فرصت ملی تو تقریباً ہر اسلامی ملک میں عوام نے آزادی کے لئے جد و جہد شروع کر دی ترکی میں مصطفےٰ کمال نے قومی جمہوری حکومت کی بنا رکھی۔ رضا شاہ ایران کا دستوری فرمانروا بنا۔ عرب کی وہابی تحریک نے ابن سعود کو پیدا کیا اور سارا عرب اس کے جھنڈے تلے آزاد ہو گیا۔ مصر میں سعد زغلول نے قومی پارلیمنٹ بنائی۔ عراقیوں نے فیصل کو پہلا دستوری ملک مانا۔ شام، فلسطین، طرابلس، ٹیونس اور مراکش وغیرہ میں بھی قومی تحریکیں اٹھیں۔ لیکن وہاں کے جمہور اپنی آزاد حکومتیں بنانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ ہندوستانی کے مسلمان بعض مخصوص حالات کی بنا پر اپنے ملک کی قومی جمہوری تحریک میں شامل ہونے سے ہچکچاتے رہے۔ ان میں بعض تو یہ سمجھتے ہیں کہ اگر ہندوستان آزاد بھی ہو گیا تو چونکہ یہاں غیر مسلموں کی اکثریت ہے۔ اس لئے

جمہوری نظام میں مسلمان اکثریت کے غلام ہو جائیں گے۔ لیکن دوسرے فریق کا خیال ہے کہ آزاد ہندوستان میں مسلمان کسی کا غلام نہیں رہ سکتا۔

یہ قومی حکومتوں کا جمہوری دور ہے۔ اس دور میں ایک مسلمان قوم کسی دوسری مسلمان قوم کی حکومت قبول کرنے کو تیار نہیں اور نہ کسی اسلامی ملک کے جمہور اپنے مطلق العنان بادشاہ کی استبدادی حکومت ہی گوارا کر سکتے ہیں۔ جن مسلمان بادشاہوں نے رعایا کی خلاف مرضی من مانی حکومت کرنی چاہی۔ ان کا حشر دنیا دیکھ چکی ہے اور جس مسلم قوم نے دوسری مسلم قوم پر زبردستی حکومت کرنے کی کوشش کی اُسکا انجام بد گذشتہ جنگ عظیم میں عربوں اور ترکوں کے معاملہ میں واضح ہو چکا ہے۔ الغرض اس دور میں ہر اسلامی ملک اپنی جگہ آزاد ہونا چاہتا ہے۔ وہ کسی نام سے بھی اپنے ملک میں دوسروں کی دخل اندازی برداشت نہیں کر سکتا اور نہ وہ دوسروں کے سر پر اپنی حکومت تھوپنے کا روادار ہے چنانچہ ہر قوم اپنی زبان کو ترقی دے رہی ہے۔ افغان پشتو کی ترویج کر رہے ہیں۔ ایران میں فارسی کو قومی زندگی کے ہر شعبہ میں لازمی بنا دیا گیا ہے۔ عربی بولنے والی قومیں عربی کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا چکی ہیں، اور ترک تو زبان کے معاملہ میں کافی نام بھی پیدا کر چکے ہیں۔ اس دور میں اسلام کی بین الاقوامی تحریک کی حامل کوئی ایک قوم نہیں رہی۔ مثلاً جس طرح ایک زمانہ میں عرب تھی۔ خلافتِ راشدہ اور بنو اُمیہ کے ابتدائی عہد میں عرب مرادف تھی مسلمان سے! در مسلمان کے معنی یہ تھے کہ وہ عرب ہیں لیکن ان تیرہ سو برسوں میں اسلام کا دائرہ کافی وسیع ہو چکا ہے۔ اب عربوں کے علاوہ اور قومیں بھی مسلمان ہو چکی ہیں! در اب اگر کبھی کوئی بین الاقوامی اسلامی ادارہ بنے گا۔ تو اس میں ساری مسلمان قومیں برابر کی شریک ہوں گی۔ یعنی ہر اسلامی

قوم اور ہر اسلامی ملک اپنی جگہ آزاد ہوگا۔ اور پھر یہ آزاد قومیں اور ممالک باہم مل جل کر کسی بین الاقوامی اسلامی ادارہ کی تشکیل کریں گے۔

مولینا فرماتے ہیں کہ اگر ہم ان اہل الرائے کی بات صحیح مان لیں۔ جن کے نزدیک قومی حکومتوں کا تصور اسلام کے خلاف ہے اور اسلامی حکومت صحیح معنوں میں صرف ایک بین الاقوامی یا مافوق قومی حکومت ہی ہو سکتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صدہا سال سے اسلامی حکومت اس دُنیا سے ناپید ہے اور پھر جہاں تک اس زمانہ کے حالات کا تعلق ہے۔ بظاہر اس کا کوئی امکان نظر نہیں آتا کہ آئندہ کوئی اس طرح کی حکومت معرض وجود میں بھی آسکے۔ مولینا کا کہنا یہ ہے کہ اگر اُن کی یہ بات تسلیم کرلی جائے، تو نعوذ باللہ اس کے یہ معنی ہوئے کہ اسلام بحیثیت ایک نظام سلطنت کے ان تیرہ سو سالوں میں صرف گنتی کے برس جی سکا اور اب اُس کے دوبارہ اُبھرنے کا بھی زیادہ امکان نہیں۔ اور جب اسلام کے نظام کی دیرپائی کا یہ عالم ہو تو اس کے عقائد کی بلندی اور پاکیزگی سے دُنیا کیا متاثر ہوگی۔ مولینا کے نزدیک۔ اسلام اور اس کی تاریخ کی اس طرح تعبیر کرنے والے دوستی کے پردے میں اسلام کے ساتھ دشمنی کر رہے ہیں۔ اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جو بلند دعاوی وہ زبان سے پیش کرتے ہیں۔ اگر ان دعاوی کو عملی نقطۂ نظر سے پرکھا جائے تو نتیجہ ان دعاوی کے بالکل برعکس نکلتا ہے۔

خیال پرستوں کا یہ گروہ ہر قوم اور ہر تحریک میں ہوتا ہے۔ روس میں اشتراکیت کو جب عملی شکل دی گئی اور مارکسزم کے نظریوں کو روسی زندگی کی ضرورتوں کے ساتھ مطابقت دینے کی کوشش ہوئی تو اس رجحان والے لوگوں نے چلانا شروع کیا کہ

روس میں اشتراکیت ختم ہوگئی اس کے بعد جب ٹروٹسکی اور اس کے ہم خیال معتوب ہوئے تو بارِ دیگر اشتراکیت کا نوحہ پڑھا گیا اور کومنترن کے ٹوٹنے پر بہتیرے یہ یقین کر چکے ہوں گے کہ اب تو روس سے اشتراکیت کا جنازہ بالکل ہی نکل گیا! اور یہ تحریک جسکے اتنے بڑے بڑے دعوے تھے بیس سال بھی نہ چل سکی۔ اس کی قسم کی باتیں اکثر وہ لوگ کرتے ہیں جو پرواز فکر تو رکھتے ہیں لیکن فکر کی بلندیوں سے اس زندگی کے ٹھوس حقائق کی پستیوں میں کبھی اترنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے۔ اسلام کے اس طرح کے نظریہ ساز پہلے تو اسلام کے متعلق ایک موہوم تصور پیش کرتے ہیں اور پھر جب اپنی گرد وپیش کی زندگی اور ماضی کی تاریخ میں کہیں بھی اپنے اس موہوم تصور کو عمل کا جامہ پہنتے نہیں دیکھتے تو پھر اپنی ایک خیالی دُنیا بساتے ہیں اور لوگوں کو اس دُنیا میں آباد ہونے کی بڑی گرم جوشی سے دعوت دیتے ہیں اور چونکہ اسکے لئے محض خیال آفرینی شرط ہے! اور ماحول سے چھیڑ چھاڑ کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ اس لئے عمل پر خیال کو ترجیح دینے والے ذوق وشوق سے ادھر متوجہ ہوجاتے ہیں! اور بزعم خویش سمجھ لیتے ہیں کہ اسلام کی نئی زندگی کا آغاز ہورہا ہے۔ ان لوگوں کی حالت یہ ہے کہ خود تو کچھ نہیں کر پاتے! اور نہ خیالی دُنیا سے کبھی باہر قدم رکھتے ہیں لیکن جو لوگ عملی زندگی کی دشواریوں، رکاوٹوں، اور آلائشوں کی پرواہ نہ کرتے ہوئے اپنی قوم کو جس پستی میں وہ ہے نکالنے کی کوشش کرتے ہیں اور جن حالات میں وہ قوم گھری ہوئی ہوتی ہے اُن حالات کے مطابق قوم کو پستی سے بلندی کی طرف لیجانیکی تدبیریں کرتے ہیں، وہ انکے نزدیک مردود اور گھٹیا انسان ہیں۔ دوسرے لفظوں میں جو کچھ نہ کرے وہ مجددِ ملت! اور جو کچھ کرنیکی کوشش کرے، اور ظاہر ہی کام ہمیشہ گرد وپیش

کے حالات کو مدنظر رکھ کر رہی ہو سکتا ہے اور اس کے لئے بلندی سے نیچے اترنا پڑتا ہے وہ مردود ٹھہرے۔

مولینا کے نزدیک اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا۔ وہ قومیت کی اصلاح ضرور کرتا ہے۔ لیکن اُسے مٹاتا نہیں۔ عرب مسلمان ہو کر بھی عرب رہے! ایرانی مسلمان ہوئے تو انہوں نے اپنی ایرانی قومیت کو کھویا نہیں۔ اسی طرح ترک اسلام لائے اور بحیثیت ایک مسلمان ترک قوم کے انہوں نے اسلام کی بڑی خدمت کی۔ عربوں کے بعد ایرانیوں کا آنا اسلام کی سربلندی کی علامت ہی۔ اور عربی زبان کے اثر سے نئی فارسی زبان کا بننا اسلامی فکر کی وسعت پذیری کی دلیل ہی چنانچہ اسی طرح زمانہ گزرتا جائے گا اور نئی نئی قومیں اسلام لاتی جائیں گی۔ خود مولینا کے اپنے الفاظ میں اسلام کے پہلے داعی عرب تھے۔ انہوں نے بڑے خلوص اور تن دہی سے اسلام کو پھیلایا۔ پورے پانچ سو برس تک عرب پیغام اسلام کے محافظ اور داعی رہے اس عرصہ میں اموی، عباسی اور فاطمی خلافتیں قائم ہوئیں اور انہوں نے عربی سلطنت اور عربی زبان کے ذریعہ اسلام کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ بیشک ان سلطنتوں میں غیر عرب مسلمان بھی شامل ہوئے لیکن عربی بن کر یعنی اُس دور کی علمی و ادبی زبان عربی رہی۔ جب عربوں کو زوال آیا اور ان میں حکومت اور ترقی کی استعداد ختم ہو گئی تو ضروری تھا کہ ان کی جگہ دوسری قومیں لیتیں۔ اسلام کی خوش قسمتی تھی کہ عربوں کے دور اقتدار میں ایرانی، ترک اور دوسری غیر عرب اقوام اسلامی تعلیمات سے مستفید ہو چکی تھیں۔ چنانچہ اسلامی حکومت غیر مسلموں کے ہاتھ میں جانے کی بجائے جیسا کہ ہندوستان میں ہوا غیر عرب مسلمانوں کے ہاتھ میں آگئی

ان مسلمان اقوام نے بڑے بڑے کارنامے سرانجام دیئے، اور اعلیٰ پایہ کی حکومتیں بنائیں۔ ان کی بدولت اسلام کو بڑی ترقی نصیب ہوئی اور نئی نئی قومیں اسلام سے مشرف ہو سکیں۔

مولینا فرماتے ہیں کہ عربی خلافتیں ختم ہوئیں۔ عجمی مسلمان ان کے وارث بنے۔ اور عربوں کی حیثیت محکوموں کی ہوگئی تو بعض عربوں کے دلوں میں عجمی مسلمانوں کا یہ غلبہ کانٹے کی طرح چبھتا رہا۔ سیاسی لحاظ سے ان کو عجمی دولتوں کے خلاف سرتابی کی مجال نہ تھی۔ لیکن ذہنی اور فکری دنیا میں عربوں نے اپنی برتری کو قائم رکھنے کی برابر کوشش کی۔ چنانچہ انکے اہل قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال و نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا۔ اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں۔ ہماری بدقسمتی ہے کہ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمان اہل علم میں سے جن لوگوں نے بھی تاریخ اسلام پر کتابیں لکھیں۔ وہ عربی تصنیفات سے بہت متاثر ہوئے اور چونکہ عربی زبان کو ہمارے ہاں مقدس سمجھا جاتا ہے۔ اور اس زبان میں جو کچھ بھی لکھا ہوا ہو اس کو الہام کا درجہ دیا جاتا ہے۔ اس لئے یہ خیال ہندوستان کے اہل قلم میں بھی عام ہو گیا۔

مولینا نے اسلام کی تیرہ سو سال کی تاریخ کا تنقیدی مطالعہ فرمایا ہے۔ مکہ معظمہ کے بارہ سالہ قیام میں آپ نے اپنی تاریخ کو از سر نو پڑھا۔ اور فلسفہ تاریخ کے نئے اصول و مبادی کی روشنی میں اُسے جانچا۔ آپ فرماتے ہیں کہ میں نے اسلام کی تاریخ کو اس طرح حل کیا ہے کہ میرے ذہن میں، تیرہ سو سال کا یہ طویل زمانہ اب بالکل واضح اور صاف ہو گیا ہے اور یہ بحثیں جن میں پڑ کر مسلمان گروہوں میں بٹ گئے۔ مجھے انکے متعلق خدا تعالے نے انشراح عطا فرمایا اور ان کے تضادات کو رفع کرنے کی

صلاحیت بخشی۔

الغرض اس تمام گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی تاریخ ان مختلف ادوار میں سے گزر چکی ہے۔ حضرت عثمان کی شہادت تک جب کہ ساری امت متفق و متحد رہی اسلامی حکومت کا مثالی دور رہا ہے۔ حضرت علیؓ کے دو برس عربی قومی حکومت اور "السابقین الاولین" کی مثالی حکومت کی بیچ کی کڑی ہیں۔ امیر معاویہ سے مسلمان عربوں کی حکومت شروع ہوتی ہے اور خلیفہ ہارون الرشید پر عربی سیادت کا دور ختم ہو جاتا ہے۔ مامون سے زوال بغداد تک عباسی خلافت کے زیر سایہ یہ عجمی قومیں بر سر اقتدار آتی ہیں۔ زوال بغداد سے عربیت کا کلی خاتمہ ہوتا ہے اور خالص ترکی دور شروع ہوتا ہے۔

۱۹۱۸ء میں ترکی دور کی آخری نشانی یعنی عثمانی سلطنت کا چراغ سحری بجھ جاتا ہے اور یہاں سے قومی جمہوریتوں کا آغاز ہوتا ہے۔ مولانا کے نزدیک ہمارا یہ دور قومی جمہوریتوں کا دور ہے لیکن یہ قومی رنگ اسلام کی بین الاقوامی روح کے خلاف نہیں۔ مسلمانوں کی نجات اب اس میں ہے کہ وہ اپنے اپنے علاقوں میں آزاد ہوں۔ اور آگے چل کر یہ آزاد اکائیاں اپنی کوئی بڑی وحدت بنالیں۔ لیکن اس وقت تو مقدم یہ ہے کہ ہم اپنے وطن میں آزاد ہوں۔ اسلامی بین الاقوامیت اس سے بعد کی چیز ہے۔ مولانا کے خیال میں اسلامی بین الاقوامیت کے نام سے قومی تحریکوں کی مخالفت کرنے والے غلط راستہ پر چل رہے ہیں۔ اور ان کی وجہ سے مسلمانوں کو سخت نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ دوسرے اسلامی ممالک میں اس خیال کے لوگ عوام کی نظروں سے گر چکے ہیں لیکن بدقسمتی سے ہندوستان میں ابتک ان لوگوں کا اثر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمان اپنے ملک کی آزادی میں ہمسایہ قوموں سے نسبتاً پیچھے رہ گئے ہیں۔

اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات

دین اسلام کسی ایک ملک، قوم یا زمانہ کے لئے مخصوص نہیں، اسلام تمام انسانیت کا دین ہے۔ اور قرآن کریم انسانیت کے اسی دین کا ترجمان ہے۔ قرآن کی تعلیم عالمگیر اور ہمہ گیر ہے، جتنی کہ خود انسانیت ہے۔ مشیت ایزدی کا ظہور انسانیت کے تقاضوں کی صورت ہی میں ہوتا ہے۔ قرآن چونکہ انسانیت کے انہی تقاضوں کا آئینہ دار ہے۔ اس لئے وہ خدا کا قانون ہے۔

اس عالمگیر قانون کو حجاز میں عملی جامہ پہنایا گیا۔ یہ جامہ اس عالمگیر قانون کی ایک تعبیر ہے، جو زمانہ، ماحول اور اہل حجاز کی طبیعت کے مطابق کی گئی۔ اس تعبیر کو اصل قانون کی طرح عمومی اور ابدی سمجھنا ٹھیک نہیں لیکن اس تعبیر کو عالمگیر قانون کے خلاف یا اس پر زائد جاننا بھی غلط ہے۔ سنت اسی عالمگیر قانون کے حجازی جامہ کی ایک تصویر ہے۔ اور اس سے قرآن کے عالمگیر قانون کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ بعد ازاں جب اسلام کی سلطنت وسیع ہوئی۔ اور عربوں کے علاوہ غیر عرب قومیں

بھی مسلمان ہوگئیں۔ تو قرآن کی عمومی تعلیم اور اس کی حجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے۔ اب اسلام ایک قوم تک محدود نہ رہا تھا۔ بلکہ دُنیا کی دوسری بڑی بڑی قومیں بھی مسلمان ہو چکی تھیں۔ اس لئے ہر قوم اور ملک میں وہاں کے خاص حالات اور طبعی رجحانات کے مطابق فقہ کے مذاہب بنے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ دین صرف قرآن میں منحصر ہے۔ اور یہ قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے اور آیت "وما ینطق عن الھویٰ" سے مراد صرف قرآن مجید ہے۔ حدیث دراصل قرآن سے مستنبط ہے۔ اور فقہ حدیث سے استنباط کی گئی ہے۔ رسول اللہ صلعم نے قرآن مجید سے خود سمجھ کر (جیسے شاہ صاحب فرماتے ہیں) یا مستقل وحی سے اخذ کر کے (جیسے عام اہل علم کہتے ہیں) قرآن پر عمل کرنے کا مفصل پروگرام بنایا۔ جسے علماء حدیث نے بڑی محنتوں سے دو سو برسوں کے عرصہ میں جمع کیا۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ اسلام کی اجتماعی اساسی تحریک قرآن شریف میں منضبط ہے! ور وہ غیر متبدل رہے گی۔ لیکن جہاں کہیں کسی قانون پر عمل درآمد شروع ہوتا ہے، تو مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنائے جاتے ہیں۔ قانونِ اساسی تو غیر متبدل ہوتا ہے لیکن تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدل سکتے ہیں۔ ہم سنت ان تمہیدی قوانین کو کہتے ہیں جو رسول اللہ صلعم اور آپ کے بعد خلفاء ثلاثہ نے مسلمانوں کی مرکزی جماعت کے مشورے سے تجویز کئے۔ مولانا کے نزدیک یہ سُنت قرآن ہی سے متخرج ہے جسکی اصطلاح میں اس کو "بائی لاز" کہا جاتا ہے۔ جیسے تعزیراتِ ہند اصل ہے! ور ضابطہ فوجداری "بائی لاز" اول قانون ہے! ور دوسرا اس کی تفصیل۔

الغرض دین کا اصل اساس قرآن ہے۔ اور قرآن نے جس قسم کی زندگی پیدا کی

اور اس سلسلہ میں جو تمہیدی قوانین بنے اس کی صحیح ترین تصویر امام مالک کی کتاب "مؤطا" میں ہے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجاز کی رجعت پسند قوتوں کو ختم کیا۔ حضرت ابو بکر کا عہد عرب قبائل کی رجعت پسند طاقتوں کو مٹانے میں گزرا۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں دو ترقی یافتہ دشمن سلطنتوں کو ختم کیا گیا! ور ایک نیا نظام معرضِ وجود میں آیا۔ بنو امیہ کے زمانہ میں گو حکومت پر عربی رنگ غالب آگیا۔ لیکن مسلمانوں کا ذہنی مرکز بدستور مدینہ ہی رہا۔ چنانچہ اس مرکز کا حاصل علم "مؤطا" ہے! ور یہی ساری فقہی مذاہب کی اصل ہے۔ ایک طرف امام شافعی نے جو عربی فقہ کے بانی ہیں! امام مالک سی "مؤطا" پڑھی اور دوسری طرف امام ابو حنیفہ کے دونوں شاگردوں نے جو اپنے استاد کے ساتھ حنفی فقہ کو ترتیب دینے میں برابر کے شریک تھے "موطا" سے استفادہ کیا۔ اور پھر بعد میں جب حدیثوں کے دوسرے مجموعے مرتب ہوئے۔ تو ان ائمہ حدیث کے پیش نظر بھی "مؤطا" کی شرح و تفصیل رہی۔

مولینا کے نزدیک موطا امام مالک ایسی مرکزی کتاب ہے جس پر ساری فقہا اور محدثین متفق ہیں۔ نیز "موطا" میں جو روایتیں درج ہیں، ان کی خصوصیت یہ ہے کہ روایت کرنے والوں کی پرکھ زیادہ مشکل نہیں۔ کیونکہ عموماً ایک سلسلہ روایت میں ایک دو ہی راوی ہوتے ہیں جن کا اکثر حصہ علمائے مدینہ سی ہی جن کو ائمہ مسلمین معتمد علیہ! ور ثقہ مانتے ہیں "موطا" کے بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو شخص ان کے مذاہب کی چھان بین کرے اور وہ انصاف سی کام لے تو لامحالہ اُسے ماننا پڑے گا کہ امام مالک کے مذہب کا اساس اور مدار تو "مؤطا" ہے ہی۔ شافعی! ور احمد حنبل کے مذاہب کی بنیاد بھی اسی پر ہی اور ابو حنیفہ اور انکے دونوں شاگردوں کے مذاہب کے لئے "موطا" ہی شمع ہدایت ہے۔ گویا یہ مذاہب شرح

ہیں اور "موطا" متن اور یہ شاخیں ہیں اور وہ تنا۔ یہ لوگ امام مالک کی استنباط کی تو مخالف
کرتے ہیں۔ مگر انکی روایت کا انکار نہیں کرتے۔ اس کے علاوہ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ حدیث کی
کتابیں مثلاً صحیح مسلم، ابوداؤد، نسائی، صحیح بخاری اور ترمذی "موطا" ہی کی شرحیں ہیں۔

ایک دفعہ مولینا سے عرض کیا گیا کہ فلاں صاحب حدیث کا انکار کرتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ
ہے کہ حدیث کی کتابوں میں ایسی ایسی حدیثیں مروی ہیں جنکی وجہ سے مجبوراً حدیث کا انکار کرنا
پڑتا ہے۔ مولینا نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک حدیث یا سنت اس زندگی کی تصویر پیش کرتی ہے
جو قرآن کی تعلیمات کی بدولت وجود میں آئی۔ اب اگر قرآن کو اس کے عملی نتیجہ سے الگ کر کے
پڑھئے۔ تو ذہنی پریشانی اور انتشار کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ لیکن اگر یہ پیش نظر رہے کہ قرآن نے
ایک زمانہ میں انسانوں کے ایک گروہ کو یوں بدلا تھا اور اس گروہ نے قرآن کے اصولوں کو اس
طرح کی عملی شکل دی تھی اور اس سے یہ نتائج نکلے تھے تو نئی زندگی کی تشکیل میں آئندہ بھی قرآن اساس
بن سکتا ہے۔ ورنہ اگر معاملہ محض نظریات کا رہے اور نظری اعتبار سے ہی یہ ثابت کیا جائے
کہ قرآن کی تعلیمات اتنی اعلیٰ اور عمدہ ہیں کہ دوسری الہامی کتابیں اس کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں
تو اس ماننے میں ان بحثوں سے کوئی متاثر نہیں ہوگا۔ دیکھنا تو یہ ہے کہ ایک سوسائٹی پر قرآن کی تعلیمات
کا کیا اثر ہوا۔ چنانچہ اگر ہم سنت کو حذف کر دیں تو ان تعلیمات کے اثر کا کیسے پتہ چلے گا۔

قرآن تو خدا کے فضل سے محفوظ ہے لیکن قرآن نے جس قسم کی سوسائٹی بنائی اس
کا خاکہ بھی "موطا" میں موجود ہے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ قرآن کو اس نظر سے دیکھنا چاہیے کہ
وہ خارج میں معاشرہ پر کیا اثر ڈالتا ہے، ورنہ کتابوں میں تو سب کچھ لکھا ہے، اور
ہر شخص اپنی مذہبی کتاب کو نادر سے نادر اور بلند سے بلند فکر کا حامل ثابت کر سکتا ہے۔ سوال
نظریات کا نہیں۔ بلکہ ان کے عملی نتائج کا ہے۔ منوسمرتی کو آج کون سمجھتا ہے۔ لیکن اس کے اثر

سے جو سوسائٹی بنی وہ دیکھی جائیگی۔ اس طرح قرآن کی اصل حقیقت آج کتنی مبہم ہو رہی ہے۔ لیکن قرآن نے جو سوسائٹی بنائی اس سے قرآن کی عظمت کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے۔ سنت کا انکار کرتے والے در اصل قرآن سے مترتب ہونے والے نتائج کا انکار کرتے ہیں۔ قرآن کے متعلق یہ نقطۂ نظر اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے لوگ قرآن کی تعلیمات کو عملی زندگی میں منتقل کرنا ضروری نہیں سمجھتے۔ بدقسمتی سے مسلمانوں میں یہ روگ عام ہے۔ وہ قرآن کی حقانیت کو تو بڑے زور شور سے ثابت کرتے ہیں۔ لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ اس حقانیت کا خود انکی زندگی پر بھی کچھ اثر پڑتا ہے یا نہیں۔ مولینا کے خیال میں اگر مسلمان اسلام کو اس نظر سے دیکھنے لگ جائیں کہ ان کی عملی زندگی میں اس کا کتنا عمل دخل ہے تو پھر شاید ان کو احساس ہو کہ اسلام اور ان کی زندگی میں کس قدر بُعد پیدا ہو گیا ہے۔

ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ قرآن کی تعلیمات انسانیت کی طرح عالمگیر، ہمہ گیر اور دائمی ہیں۔ وہ ہر ملک کیلئے ہیں۔ ہر قوم کے لئے ہیں۔ اور ہر زمانہ کے لئے ہیں۔ لیکن یہاں کسی کو یہ گمان نہ گزرے۔ کہ مؤطا میں جس نظام کو مدون کیا گیا ہے۔ قرآن کی ساری کی ساری تعلیمات اسی میں منحصر ہیں۔ بیشک مدینہ کی سوسائٹی قرآنی تعلیمات کا نتیجہ تھی اور خلافت راشدہ کے دور میں مسلمانوں کی جو زندگی تھی وہ قرآن کے احکام کے مطابق ہی تشکیل ہوئی لیکن اس سے یہ سمجھ لینا کہ قرآن اسی زندگی میں محدود ہو گیا ٹھیک نہیں۔ مولینا کے نزدیک نبی کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔ ایک قومی اور دوسری عمومی۔ نبی جس قوم یا ملک میں پیدا ہوتا ہے اور جن لوگوں کو سب سے پہلے خدا کا پیغام پہنچاتا ہے، ان کی عادات اور خصوصیات کا اس کی تعلیمات میں خاص لحاظ رکھا جاتا ہے۔ یہ نبی کی قومی حیثیت ہے۔ عمومی حیثیت کے اعتبار سے نبی کی تعلیم تمام انسانیت کے لئے ہوتی ہے اور اس سے سب قومیں

یکساں فائدہ اٹھاسکتی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرب میں مبعوث ہوئے! ور عرب ہی اُن کے اولین مخاطب تھے/ اس لئے ان کی تعلیمات کے قالب کا عربی ذہنیت کے مطابق ہونا عین فطری بات تھی۔ "موطا" دراصل قرآن کی عمومی تعلیمات کے اسی عربی قالب کا مرقع ہے، آگے چل کر جب دوسری قومیں مسلمان ہوئیں تو انہوں نے "موطا" کی مدد سے اپنے اپنے ملک کے لئے اور فقہی قوانین بنائے! ور جہاں کہیں مناسب سمجھا، اپنی قومی خصوصیات کی وجہ سے اس میں تبدیلیاں بھی کیں۔

مذہب یا دین مجموعہ ہوتا ہے حکمت اور فقہ کا۔ حکمت دین کی عمومی حیثیت ہے۔ قرآن کی حکمت میں جتنی عربیت ہے، اُتنی عجمیت اور ہندوستانیت بھی ہے۔ ایک عرب اس حکمت سے جس قدر مستفید ہو سکتا ہے، اسی قدر دوسری قوم کا آدمی بھی جس کی زبان عربی نہ ہو قرآنی حکمت سے فیض پا سکتا ہے۔ حکمت انسان میں تلاش و تفحص تفکر و فکر اور تقدم و تبدیلی کا ملکہ پیدا کرتی ہے۔ دماغ حکمت کے اثر سے سوچنے پر مجبور رہتا ہے۔ وہ ارد گرد کی دنیا پر نظر ڈالتا ہے اپنی زندگی کا جائزہ لیتا ہے اور نئی نئی راہیں ڈھونڈتا ہے فقہ نام ہے نظام کی مدون صورت کا۔ انسان جس ماحول میں رہتا ہے، اس کے مطابق اُسے اپنے لئے قواعد و ضوابط بنانے پڑتے ہیں۔ اگر زندگی ان قواعد و ضوابط سے آزاد ہو جائے اور انسان کسی ایسے قانون کا پابند نہ رہے جو اس کی حرکات و سکنات اور شب و روز کی سرگرمیوں کو ضبط میں نہ رکھے تو اس کا نتیجہ مکمل بدنظمی اور نراج ہے۔ زندگی میں فقہ یعنی مدون قانون کی بھی ضرورت ہے اور حکمت کی بھی۔ اگر حکمت اور فقہ ساتھ ساتھ رہیں۔ تو انسان آگے بھی بڑھتا ہے اور ماضی سے بھی اپنا رشتہ قائم رکھتا ہے۔ حکمت تقدم (Progressiveness) اور فقہ تحفظ (Conservatism)

کا باعث بنتی ہے لیکن اگر فقہ سے بالکل بے تعلقی اختیار کی جائے تو لازمی طور پر اس سے جماعت میں انتشار پیدا ہوتا ہے اور اگر فقہ ہی فقہ زندگی پر حاوی ہو جائے تو دماغ جامد ہو جاتا ہے، اور ترقی کا کوئی امکان نہیں رہتا۔

مولانا نے مثال کے طور پر ایک دفعہ فرمایا کہ مدرسہ دیوبند کے بانی مولانا محمد قاسم صاحب حکیم تھے اور مولانا رشید احمد گنگوہی فقیہہ۔ نہ اول الذکر فقہ کی اہمیت کے منکر تھے اور نہ مولانا گنگوہی حکمت کے مخالف لیکن آخر الذکر بزرگ جانتے تھے کہ زندگی کے تسلسل کے لئے فقہی نظام کی اشد ضرورت ہے۔ اس لئے وہ اس پر زور دیتے رہے۔ مولانا کے خیال میں بعد میں آنے والے حکمت اور فقہہ کا یہ لزوم بھول گئے اور اسی وجہ سے اب مدرسہ دیوبند جمود اور رجعیت کا مرکز بن کر رہ گیا۔

قرآن کی حکمت متقاضی تھی کہ اس کی تعلیمات جتنی بھی عام اور عالمگیر ہو سکیں ہوں۔ لیکن زندگی کے دوسرے رُخ یعنی تحقق کا جس کا منظہر فقہ اور قانون ہوتا ہے مطالبہ تھا کہ جس ماحول اور قوم میں یہ تعلیم عملی جامہ پہن رہی ہے، وہاں کے لوگوں کی خصوصیات، عادات اور طبعی رجحانات کا خیال رکھا جاتا۔

اسلام کی تعلیمات کی عمومیت اور خصوصیت یا دوسرے لفظوں میں حکمت اور فقہ کا بیان کچھ تفصیل چاہتا ہے۔ مولانا شبلی نے اپنی کتاب "الکلام" میں اس موضوع پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں کہ مذہب کے متعلق بہت بڑی غلطی اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ لوگ انبیاء کے اصول طریقۂ تعلیم کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ علم کلام کی کتابوں میں اس ضروری نکتہ کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ لیکن امام رازی نے مطالب عالیہ میں۔ ابن رشد نے کشف الادلہ میں اور شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں تفصیل

کے ساتھ یہ اصول بیان کئے ہیں۔ ان میں سے ضروری الذکر یہ ہیں:

(۱) انبیار کو اگرچہ عوام و خواص دونوں کی ہدایت مقصود ہوتی ہے لیکن چونکہ عوام کے مقابلہ میں خواص کی تعداد اقل قلیل ہوتی ہے۔ اس لئے ان کی طرز تعلیم اور طریقہ ہدایت میں عوام کا پہلو زیادہ ملحوظ ہوتا ہے۔ البتہ ہر جگہ ضمن میں ایسے الفاظ موجود ہوتے ہیں جن سے اصل حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور جس کے مخاطب خواص ہوتے ہیں۔ امام رازی نے آیات متشابہات کے ورود کے متعلق سب سے قوی وجہ یہ بیان کی ہے کہ "قرآن ایسی کتاب ہے جس سے خاص و عام سب کو حق کی طرف دعوت دی گئی ہے اور عوام کا یہ حال ہے کہ ان کی طبیعت اکثر امور میں حقائق کے ادراک کا انکار کرتی ہے۔ اسی لئے مصلحت یہ تھی کہ ایسے الفاظ کے ساتھ حقیقت واقعی بھی ملحوظ ہو" تفسیر کبیر آل عمران آیت ۔ ھوالذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات"

ابن رشد فصل المقال میں لکھتے ہیں۔ شریعت کا مقصود اولی جمہور عوام کے ساتھ اعتنار کرنا ہے۔ تاہم خواص کی تنبیہہ سے بھی چشم پوشی نہیں کی جاتی۔

(۲) انبیار لوگوں کی عقل و علم کے لحاظ سے ان سے خطاب کرتے ہیں لیکن اس علم و عقل کے لحاظ سے جو اکثر افراد میں پائی جاتی ہے۔ اکتساب، مجاہدہ، مراقبہ، ممارست کی وجہ سے جو علم و عقل پیدا ہوتی ہے وہ انبیار کے خطاب کا موضوع نہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں اور انبیار کے اصول میں سے ایک یہ ہے کہ وہ لوگوں سے ان کی خلقی عقل کے موافق خطاب کرتے ہیں۔ اس لئے انبیار نے محض اس فہم و ادراک کے لحاظ سے خطاب کیا جو ان لوگوں کی خلقت میں ودیعت ہے۔ چنانچہ انبیار نے لوگوں کو یہ تکلیف نہیں دی کہ وہ خدا کی تجلیات، مشاہدات، براہین اور قیاسات کے ذریعہ

سے پہچانیں۔ نہ انکی اس بات پر تکلف کیا کہ وہ خدا کو ہر جہت اور ہر حیثیت سے منزہ خیال کریں۔

(۳) سب سے زیادہ قابل لحاظ یہ امر ہی کہ انبیاء تہذیب اخلاق اور تزکیہ نفس کے سوا اور قسم کے مسائل اور مباحث اور حقائق سے متعرض نہیں ہوتے اور اس قسم کے امور کے متعلق جو بیان کرتے ہیں تو انہی کی روایات اور خیالات کے مطابق اور اس میں بھی استعارات اور مجازات سے کام لیتے ہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہی کہ انبیاء کے اصول میں سے ایک یہ بات ہے کہ جو امور تہذیب نفس اور سیاستِ قومی سے تعلق نہیں رکھتے، ان میں وہ دخل نہیں دیتے۔ مثلاً کائنات الجو یعنی بارش، گرہن، ہالہ کے پیدا ہونے کے اسباب، نباتات اور حیوانات کے عجائبات، چاند سورج کی رفتار کی مقدار اور حوادثِ یومیہ کے اسباب انبیاء، سلاطین اور ممالک کے قصے وغیرہ وغیرہ، ان چیزوں سے وہ بحث نہیں کرتے مگر ہاں کچھ چند معمولی باتیں جن سے لوگوں کے کان مانوس ہو چکے ہیں اور ان کی عقلوں نے ان باتوں کو قبول کر لیا ہے۔ اور ان باتوں کو بھی وہ لوگ خدا کی شان اور قدرت کے ذکر میں ضمنی طور پر اجمالاً بیان کرتے ہیں اور اس میں مجاز اور استعارہ سے کام لیتے ہیں اور اسی اصول کی بناء پر جب لوگوں نے آنحضرتؐ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کا سبب پوچھا تو خدا نے اس کے جواب سے اعراض کیا اور اس کے بجائے مہینوں کا فائدہ بیان کر دیا۔ چنانچہ فرمایا یسئلونک عن الاھلۃ الخ اور اکثر لوگوں کا مذاق ان فنوں کے ساتھ مانوف ہونے کی وجہ سے خراب ہو گیا ہے تو یہ لوگ انبیاء کے کلام کو خلافِ حقیقت محل پر محمول کرتے ہیں۔

(۴) ایک عام اصول جس پر تمام انبیاء کا عمل رہا یہ ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں اُس کے اکل و شرب، لباس، مکان، سامان آرائش، طریقہ نکاح، زوجین

کے عادات، بیع و شرا، معاصی پر دار و گیر، فصل قضایا غرض اس قسم کے تمام امور پر نظر ڈالتے ہیں، اگر یہ چیزیں ویسی ہی ہیں، جیسا ان کو ہونا چاہیے، تو پھر کسی قسم کا تبدل تغیر نہیں کرتے۔ بلکہ ترغیب دلاتے ہیں کہ یہ رسوم و آئین، صحیح اور واجب العمل اور مبنی علی المصالح ہیں۔ البتہ اگر ان میں کچھ نقص ہوتا ہے مثلاً وہ آزار رسانی کا ذریعہ ہوں۔ یا لذات دینوی میں انہماک کا باعث ہوں، یا اصول احسان کے مخالف ہوں یا انسان کو دنیاوی اور دینی مصالح کی بے پروا کر دینے والے ہوں تو ان کو بدل دیتے ہیں۔ وہ بھی اس طرح نہیں کہ سرے سے انقلاب کر دیں بلکہ اس قسم کی تبدیلی کرتے ہیں جس کے مشابہ کوئی چیز قوم میں پہلے سے موجود ہوتی ہے یا ان لوگوں کے حالات میں اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں جن کو قوم اپنا مقتدا اور پیشوا تسلیم کرتی آتی ہے۔ شاہ صاحب یہ اصول نہایت تفصیل سے بیان کر کے لکھتے ہیں (حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۰۹ و ۱۱۰) اور اسی وجہ سے انبیاء کی شریعتیں مختلف ہیں اور جو لوگ علم میں پختہ کار ہیں وہ جانتے ہیں کہ شریعت نے نکاح، طلاق، معاملات آرائش، لباس، قضا، تعزیرات، غنیمت میں کوئی ایسی بات پیش نہیں کی جسکو وہ لوگ سرے سے نہ جانتے ہوں یا ایسی جس کے قبول کرنے میں ان کو پس و پیش ہو۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ جو کجی تھی۔ سیدھی کر دی گئی اور جو خرابی تھی، رفع کر دی گئی۔

(۵) انبیاء پر جو شریعت نازل ہوتی ہے اس کے دو حصے ہوتے ہیں ایک وہ عقائد و مسائل جو مذہب کے اصول کلیہ ہوتے ہیں۔ اس حصہ میں تمام شریعتیں متحد ہوئی ہیں مثلاً خدا کا وجود، توحید، ثواب، عقاب، شعائر اللہ کی تعظیم، نکاح، وراثت وغیرہ۔ دوسرے وہ احکام اور سنن جو خاص خاص انبیاء کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں اور جن کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ شریعت موسوی مثلاً شریعت عیسوی سے مختلف ہے۔ شریعت کا حصہ خاص خاص قوموں

یاملکوں کے مصالح اور فوائد پر مبنی ہوتا ہے۔ اور اس کی بنیاد زیادہ تر ان خیالات، عقائد، عادات معاملات رسوم، طریق معاشرت اور اصول تمدن پر ہوتی ہے۔ جو پہلے سے اس قوم میں موجود تھے۔ شاہ ولی اللہ صاحب لکھتے ہیں۔ اسی طرح شریعت میں ان علوم اور اعتقادات و عادات کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ جو قوم میں مخزون اور جاری وساری ہوتے ہیں، یہی وجہ تھی کہ اونٹ کا گوشت اور دودھ بنی اسرائیل پر حرام ہوا اور بنی اسماعیل پر حرام نہ ہوا اور یہی وجہ ہے کہ کھانوں میں پاک اور نجس کی تفریق عرب کے مذاق پر محمول کی گئی اور یہی وجہ ہے کہ بھانجی سے شادی کرنا ہمارے مذہب میں حرام ہے اور یہود کے ہاں نہیں۔

آگے چل کر مولینا شبلی لکھتے ہیں کہ مذکورہ بالا اصول تمام انبیاء میں مشترک ہوتے ہیں۔ لیکن جس نبی کی رسالت عام ہوتی ہے اور تمام عالم کی اصلاح کے لئے مبعوث ہوتا ہے اسکی ہدایت اور تلقین میں بعض زائد خصوصیات ہوتی ہیں۔ جو اور انبیاء میں نہیں پائی جاتیں۔

"اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پیغمبر جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے اس کی شریعت میں اس قوم کے عادات اور خصوصیات کا خاص طریقہ پر لحاظ ہوتا ہے۔ لیکن جو پیغمبر تمام عالم کیلئے مبعوث ہوا اُس کے طریقہ تعلیم میں یہ اصول چل نہیں سکتا۔ کیونکہ نہ وہ تمام دنیا کی قوموں کے لئے الگ الگ شریعتیں بنا سکتا ہے نہ تمام قوموں کی عادات اور خصوصیتیں باہم متفق ہو سکتی ہیں۔ اس لئے وہ پہلے اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اور ان کو محاسن اخلاق کا نمونہ بناتا ہے یہ قوم اس کے اعضاء اور جوارح کا کام دیتی ہے اور اُسی کے نمونہ پر وہ اپنی تلقین کا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔ اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہ قواعد کلیہ اور اصول عامہ ہوتے ہیں۔ جو قریباً تمام دنیا کی قوموں میں

مشترک ہیں۔ تاہم خاص اسکی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں۔ ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چنداں زیادہ زور دیا جاتا ہے۔

اس اصول کو شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ (صفحہ ۱۲۳) میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں "یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں، حاجت پڑتی ہے۔ اُن میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہ راست پر بلاتا ہے۔ اس کی اصلاح کرتا ہے اس کو پاک بنا دیتا ہے۔ پھر اس کو اپنا دست و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ یہ امام تمام دُنیا کی قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصل بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو۔ اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لئے جائیں اور اُن کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے۔ پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم اور ہر پیشوائے قوم کو ہر زمانے میں اجازت دے دی جائے۔ کہ وہ اپنی شریعت آپ بنالیں۔ اس سے تو شریعت کا جو مقصود ہے وہ بھی فوت ہو جائے گا۔ نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا پتہ لگایا جائے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ خاص اس قوم کی عادات، شعائر، تعزیرات اور انتظامات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے، اس کے ساتھ آنیوالی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

اس کے بعد مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ اس اصول سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ شریعتِ اسلامی

میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں۔ ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔ یہاں مولانا شبلی کا بیان ختم ہوتا ہے۔

بیشک قرآن نے جس قوم میں کہ وہ نازل ہوا، اس قوم کی عادات، شعائر، تعزیرات اور انتظامات کا لحاظ رکھا ہے۔ لیکن اس سے قرآن کی عمومیت اور ہمہ گیریت پر کوئی حرف نہیں آتا۔ کیونکہ بقول مولانا شبلی "جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں۔ اُنکی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ اس پر چنداں زور دیا جاتا ہے" مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں۔ وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں۔ عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعہ ہی عملی صورت دی جا سکتی تھی۔

مولانا نے ایک دفعہ اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ علماء جن کے پیش نظر عام انسانیت کی مجموعی ترقی اور بہبودی ہوتی ہے وہ انبیاء کی تعلیمات کے عمومی پہلو پر زیادہ زور دیتے ہیں اور انکے نزدیک انبیاء کے وہ احکام اور قوانین جو کسی خاص قوم اور ایک خاص زمانے کے مخصوص حالات کے خیال سے مرتب ہوتے ہیں عالمگیر اور دائمی نہیں ہوتے۔

مولانا کے خیال میں شاہ صاحب کی حکمت آفریں طبیعت کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے انبیاء کی تعلیمات کا اساس متعین کیا۔ اور اس اساس کو انسانیت عامہ اور فطرت کے ساتھ مطابقت دی اور پھر اپنی حکمت کے اصول وضع فرمائے۔ چنانچہ شاہ صاحب کی حکمت انبیاء کی تعلیمات اور انسانیت دونوں پر شامل اور جامع ہے اور وہ دونوں کو باہم دگر اس طرح سمو دیتی ہے کہ انبیاء کی تعلیمات اور انسانیت عامہ میں کوئی

تضاد اور اختلاف نہیں رہتا۔ شاہ صاحب کی اس حکمت کو ماننے سے میرے دل پر یہ اثر ہوا ہے کہ اگر میں کسی دوسرے مذہب کے آدمی کو، یا اس شخص کو جو کسی مذہب کو بھی سرے سے نہیں مانتا، انسانی فلاح وبہبود کا کام کرتا دیکھوں، تو میرے دل میں اُس کی عزت اور محبت جاگزیں ہوتی ہے۔ کیونکہ شاہ صاحب کی حکمت سے میں یہ سمجھا ہوں کہ انبیاء کی تعلیم کا اصل مقصد انسانیت کی ترقی اور تقدم ہے۔ اب اگر کوئی شخص انسانیت کے ارتقاء کے لئے کوشاں ہے تو میں اسے کیسے انبیاء کے مقاصد کا مخالف سمجھوں۔ اور اس سے نفرت کروں۔

مولینا فرماتے ہیں کہ نبوت انسان کی جبلی استعداد کا انکار نہیں کرتی۔ اور انسان کی جبلی استعداد اس کے خاص ماحول سے ہی بنتی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں فطرتاً ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں، اس لئے اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا۔ کیونکہ انسانوں کی جو فطرت ہوتی ہے، نبوت اس کے خلاف نہیں جاتی۔ نبوت کا کام یہ ہے کہ وہ افراد کے فطری رجحانات اور ان کی جبلی استعدادوں کے مطابق ان کیلئے ترقی کی راہیں بتائے۔ گو نبوت کا موضوع اصلی فرد نہیں بلکہ اجتماع انسانی ہوتا ہے۔ لیکن اجتماع کے لئے جو وہ قانون تجویز کرتی ہے۔ اُس سے فرد کی شخصیت کی تکمیل بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ نبوت اجتماعیت کا دستور یوں مرتب کرتی ہے کہ اس سے افراد کی شخصیت صحیح طور پر اُبھرتی ہے اور وہ اجتماعیت کے لئے ترقی اور رونق کا باعث بنتے ہیں۔

مولینا کا کہنا یہ ہے کہ افراد کی شخصیتیں صرف اس طرح اُبھر سکتی ہیں کہ قدرت کی طرف سے جو بھی استعدادیں انھیں ملی ہیں ان کو جلا دی جائے، ان کی صحیح تربیت ہو اور اُن استعدادوں کے مفید اور صالح بننے کے جو بھی امکانات ہوں ان کو بالقوۃ سے بالفعل

میں بدلا جائے۔ افراد کی یہ جبلی استعدادیں نتیجہ ہوتی ہیں ان کے مادی ماحول اور تمدنی اور نفسی رجحانات کا جنھیں ہم دوسرے لفظوں میں فطرۃ کہتے ہیں شاہ صاحب تفہیمات جزء اول صفحہ ۶۸ میں فرماتے ہیں کہ "النبوۃ تحت الفطرۃ" نبوت کے فطرت کے ماتحت ہونے کا یہی مطلب ہے۔ شاہ صاحب کے بیان کا خلاصہ یہ ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔

"تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ نبوت فطرت کے ماتحت ہوتی ہے۔ بات یہ ہے کہ انسان جو بھی علوم اور معلومات حاصل کرتا ہے وہ اس کے دل کے اندر اور نفس کے باطن میں جا کر جاگزیں ہو جاتے ہیں اور جب کبھی وہ کوئی خواب دیکھتا ہے۔ تو جو کچھ اس کے دماغ میں پہلے سے محفوظ ہوتا ہے، وہی حالتِ خواب میں اس کے سامنے منعکس ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس طرح ہر قوم اور ہر ملک کی ایک مخصوص فطرت بن جاتی ہے اور اسی پر اس قوم اور ملک والوں کی زندگی کا سارا دارومدار ہوتا ہے۔ مثلاً ہندو قوم کی فطرت ذبح حیوانات کو ناپسند کرتی ہے اور عالم کے قدیم ہونے کی قائل ہے اور ذبح حیوانات کو جائز اور عالم کو حادث جاننا سامی عربوں اور اہلِ فارس کی فطرت کا طبعی خاصہ ہے۔ کسی قوم میں جب کوئی نبی مبعوث ہوتا ہے تو وہ اپنی قوم کے حالات پر نظر ڈالتا ہے اور ان کے اعتقادات اور اعمال کو دیکھتا ہے جو اعمال اور اعتقادات تہذیب نفس کے لئے مفید و معاون ہوتے ہیں۔ ان کو تو وہ رہنے دیتا ہے اور ان پر عمل پیرا ہونے کی اپنی قوم کو دعوت دیتا ہے اور جو تہذیب نفس کے لئے مضر ہوں ان سے منع کرتا ہے.....

نبوت کا اصل مقصد تہذیبِ نفس ہے۔ تاکہ انسان میں قدرت نے جو بھی

استعداد ودیعت کی ہو۔ وہ اپنے کمال کو پہنچ سکے۔

مولانا نے شاہ صاحب کے اس قول "ان النبوۃ تحت الفطرۃ" کی تشریح کرتے ہوئے ایک دفعہ فرمایا کہ مثلاً ہندوستان میں قدیم الایام سے گائے کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ اس کو ہم کہیں گے کہ گائے کا گوشت ہندو قوم کے مزاج میں مکروہ ہے۔ لیکن زیادتی یہ ہے کہ ہندوؤں نے گائے کے گوشت کو کل انسانیت کے لئے حرام سمجھ لیا۔ اس طرح حضرت یعقوب علیہ السلام اپنی طبیعت کی افتاد کی وجہ سے نہ تو اونٹ کا گوشت کھاتے تھے اور نہ اس کا دودھ پیتے تھے ان کی اولاد نے حضرت یعقوبؑ کی تقلید میں ان دونوں چیزوں کو حرام مان لیا۔ یہ اصل میں صرف جماعتی تحریم یا کراہت تھی۔ اس تحریم اور کراہیت کی عام انسانی حیثیت سے زیادہ اہمیت نہ تھی غلطی سے یہود نے اسکو اپنے مذہب کا اساس بنا لیا! ورا سے حقیقی دین کا ایک اصول سمجھ لیا۔ قرآن نے یہود کے اسی خیال کی تردید کی۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "کل الطعام کان حِلاً لبنی اسرائیل الا ما حرم اسرائیل علی نفسہ من قبل ان تنزل التوراۃ" الخ

مولانا فرماتے ہیں کہ اطعمہ کی تحلیل اور تحریم بیشتر قومی پسندیدگی یا مزاج کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کو عالمگیر مذہب کی تعلیم کا اساس بنانا ٹھیک نہیں ہوتا۔ کھانوں کے علاوہ دوسری باتوں میں بھی اگر قوم کے مزاج کا لحاظ رکھا جائے، لیکن اس شرط پر کہ اس سے انسانیت کے عمومی مفاد میں کوئی رخنہ نہ پیدا ہو۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر مصلح اور انبیاء قوم کے مزاج کے خلاف غیر ضروری باتوں میں پڑ جائیں تو اصل مقصود فوت ہو جاتا ہے۔ حدیث میں مروی ہے کہ رسول اکرم علیہ الصلوۃ والسلام نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو مخاطب کرتے ہوئے ایک دفعہ فرمایا کہ اے عائشہ اگر تیری قوم نئی نئی مسلمان نہ ہوئی ہوتی۔ تو میں کعبہ کی عمارت کو گرا کر نئے سرے سے اسے بنواتا اور اس میں یہ یہ تبدیلیاں کرتا۔

وقتی مصالح قومی رجحانات اور ملکی ضروریات کی حیثیت اپنی جگہ بالکل مسلّم ہے۔ اور اِن
بنا پر جو قاعدے اور ضابطے بنتے ہیں ان کی بھی زندگی میں بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ لیکن ان
کو عالمگیر مذہب کے ارکانِ اصلی بنا لینا یہ غلطی ہے۔ مثال کے طور پر سیاسی زندگی کی ایک مثال
لیجئے۔ ہندوستان کے موجودہ حالات میں زیر دست رعایا کے پاس حاکموں کی دراز
دستیوں کو روکنے کے لئے سوائے عدم تشدد کے اور کوئی حربہ نہیں۔ اور اگر نہتی رعایا تشدد
پر اُتر بھی آئی تو اس کے پاس نہ تو تشدد کے ہتھیار ہیں۔ اور نہ اس میں اتنی ہمّت ہے کہ ان
ہتھیاروں سے کام لے۔ اس لئے مصلحت کا تقاضہ یہی ہے کہ ظلم کی مدافعت تو ضرور
ہو لیکن عدم تشدد کے ذریعہ ہو۔ چنانچہ عدم تشدد کا یہ سیاسی مسلک ہندوستان کے خاص
حالات اور پھر ایک خاص زمانہ کی ضرورتوں کا نتیجہ ہے۔ لیکن جب اس مسلک کے قائل
ساری قوموں کو عدم تشدد کا اپدیش دیتے ہیں اور دُنیا کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتے
ہیں کہ عدم تشدد ہی عالمگیر صداقت کا اصل اصول ہے، تو یہ ان کی زیادتی ہوتی ہے۔

مولٰینا فرماتے ہیں کہ وہ مبادی اور اصول جو تمام قوموں کے مہذب اور عقلمند طبقوں میں
مشترک ہیں۔ یہ ہیں دراصل انسانیت کا اساس۔ اسے ہم حکمت کہتے ہیں۔ قانون نام ہے
کسی خاص قوم کا اس حکمت کے اساس پر اپنے لئے دستور بنایا۔ یہ دستور جو وضع کیا جاتا ہے
اس میں ماحول کی ضروریات کی مطابقت ضروری ہوتی ہے۔ مولٰینا نے ایک دفعہ
شاہ صاحب کے رسالہ "سطعات" کو پڑھاتے ہوئے فرمایا کہ ایک خاص زمانہ میں جو نظام
بنتا ہے وہ آخری یعنی (final) نہیں ہوتا۔ وہ انسان کو زندگی کے ایک مرحلہ سے
دوسرے مرحلہ میں لے جانے کے قابل کرتا ہے۔ جہاں تک اس خاص مرحلہ کا تعلق
ہوتا ہے۔ اس کے اعتبار سے تو اس نظام کی حیثیت آخری نظام کی ہوتی ہے۔ لیکن مجموعی

انسانیت کے لئے یہ ایک مثال یا نمونہ کا کام دیتا ہے۔ لوگ غلطی یہ کرتے ہیں کہ اس مثال کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے کُل حقیقت کے مرادف سمجھ لیتے ہیں۔ اور ہر زمانہ اور ہر قوم و ملک میں اس نظام کو بجنسہٖ نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ اور گو حالات بدل جائیں وہ اس نظام میں کسی قسم کی تبدیلی گوارا نہیں کرتے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قوم کے ذہین طبقے میں اس نظام سے بے دلی پیدا ہونے لگتی ہے اور چونکہ اسے قطعی اور آخری سمجھا جاتا ہے اور بعض ذہین طبقے بھی اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ یہ نظام اور اصل حقیقت جس کا یہ نظام ایک پرتو تھا۔ دونوں ایک ہی چیز ہیں چنانچہ جب اس نظام کے خلاف جو عارضی ہوتا ہے بغاوت ہوتی ہے۔ تو انسانیت کے اصل مبادی سے بھی جو دائمی حیثیت رکھتے ہیں انکار کر دیا جاتا ہے۔ مولینا کے خیال میں تبدیلی کا یہ طریقہ انتشار اور فساد کا باعث ہوتا ہے۔ اس کی بجائے اگر یہ ہوتا کہ نظام کو ایک مثال کی حیثیت دی جاتی اور افراد کو اجازت ہوتی کہ وہ اس نظام کے اندر رہ کر اس کو ضرورتوں کے مطابق بدلتے رہتے اور زمانہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کو بھی ترقی دیتے جاتے۔ تو انسانیت آسانی سے راہِ ترقی پر گامزن ہوتی۔ اور یہ ضرورت نہ پڑتی کہ پہلے کے نظام کو سرے سے مٹا کر اس کی جگہ بالکل نیا نظام بنایا جاتا۔ زندگی ایک حد تک تسلسل چاہتی ہے اور اگر تغیر و تبدل کا یہ راستہ اختیار کیا جائے تو زندگی کا تسلسل بھی قائم رہتا ہے اور ترقی کی رفتار بھی نہیں رکتی۔ ہر خرابی پر نیا نظام بنانا نہ مفید ہے اور نہ ممدِ ترقی۔

مولینا کے نزدیک زندگی کی ابتدا معدنیات، نباتات اور حیوانات سے ہوئی۔ اور پھر انسان کا وجود عمل میں آیا، انسان کی مذہبی فکر کی ابتدائی صورت صابئیت تھی۔ اس کے بعد حنیفیت کی منزل آئی اور یہودیت، عیسائیت اور اسلام نے جنم لیا۔ اسلام

کی ٹھوس صورت جو مرور زمانہ سے بن گئی ہے غیر متبدل نہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ اس نظام کو زمانہ کے مطابق اعلیٰ سے اعلیٰ جامہ میں پیش کیا جائے، ورنہ جس طرح اور مذاہب کے نظام پُرانے ہو گئے۔ نعوذ باللہ اگر اسلام کو بھی اسی طرح ایک خاص نظام کا پابند بنا دیا گیا تو اس کے پُرانے ہونے میں کیا کسر رہ جائے گی۔

مولانا نے فرمایا کہ روٹی پکانے کے لئے اُپلے جلائے جاتے ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اُپلے کیوں بیکار جلائے جا رہے ہیں۔ تو اس کا جواب کیا ہو سکتا ہے۔ اسی طرح نوعِ انسانی کو اپنے مقصد تک پہنچنے کے لئے ہزارہا وجودوں کو فنا کرنا ہوگا۔ لیکن تکمیل کیلئے یہ فنا ضروری ہے۔ ایک مرحلہ فنا ہوتا ہے۔ تو اس سے دوسرے مرحلہ کا ظہور ہوتا ہے۔ انسان کی ترقی کی کوئی حد نہیں۔ اُسے اپنے اصلی مقام پر پہنچنے کے لئے معلوم نہیں ابھی کتنے مراحل سے گذرنا ہے۔

ہر نبی کسی نہ کسی حد تک اس عمومی حکمت کی طرف اپنی اپنی قوم کو دعوت دیتا چلا آیا ہے۔ چنانچہ مولانا کے نزدیک قرآن کا اصل مقصود تمام اقوام کو اس عمومی حکمت پر جمع کرنا تھا۔ گو اس کا پیغام حقیقت میں خالص بین الاقوامی تھا۔ لیکن اس نے شروع میں عربوں کو اس پیغام کو دوسروں تک پہنچانے کا ذریعہ بنایا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ قرآن کا بین الاقوامی پیغام رسول اللہ صلعم کی قومی زبان اور ان کی قوم کے مزاج کے مطابق معین ہوا۔ اس سے یہ فائدہ ہوا کہ عربوں نے اس پیغام کو اپنا لیا اور اس کو پھیلائے اور دنیا میں اُسے نافذ کرنے کے کام کو اپنے لئے قومی عزت سمجھا۔ چنانچہ ان کی ہمت سے دنیا کا ایک بہت بڑا حصہ قرآن کے پیغام سے متعارف ہو گیا۔ غیر عرب اقوام کے لئے اس پیغام کو بظاہر عربی شکل میں تھا اپنانے میں جو دقتیں پیش آئیں انھیں دو طرح سے حل کیا گیا

عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہو گئی تھی۔ ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لئے مان لیا کہ یہ حکمرانوں کا قانون تھا۔ کیونکہ جب کسی قانون کو دنیا میں یہ عزت ملتی ہے کہ وہ حکومت کا قانون بن جاتا ہے، تو عوام اس کو آسانی سے قبول کر لیتے ہیں البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لئے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی وہ یوں دور ہو گئی کہ اس قانون میں لچک تھی، غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی کہ اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنسہ قبول کر کے عرب بن جائیں یا اسکی روشنی میں اپنے لئے ایک قومی قانون بنا لیں۔ جو وہی مقصد پورا کرے جس کی دعوت عربی قانون دیتا تھا۔ یہ قوم اگر چاہئے تو وہ اپنے اس قانون کو اپنی قومی زبان اور قومی رسم و رواج میں منتقل کر کے اسے ہر خاص و عام کے ذہن اور اسکی زندگی کے قریب کر سکتی تھی۔

مولینا کے نزدیک اسلامی فتوحات کے بعد قرآن کے قانون کو چلانے کے لئے فقہا کے مختلف مذاہب اسی مقصد کو پورا کرنے کے لئے معرضِ وجود میں آئے۔ ان میں حنفی فقہ خاص طور پر ممتاز ہے، اس فقہ میں عربوں کی وہ چیزیں جو غیر مسلمانوں کو کھلتی تھیں ان کا بدل تجویز کر دیا گیا۔ چنانچہ خلفائے عباسیہ نے اسی کو اپنی خلافت کا قانون مان لیا اور ان کے بعد مشرق میں جو بھی سلطنتیں بروئے کار آئیں سب نے فقہ حنفی کو ہی اپنا دستور بنایا۔ مختلف قوموں کے باہمی جھگڑوں اور آپس کی رقابتوں کو سلجھانے کا یہ بہترین طریقہ تھا۔

عرب اقوام میں شافعی فقہ کا رواج ہوا۔ اور ایرانی، ترک، اور ہندوستانی فقہ حنفی کے پیرو بنے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جب عرب مفتوحہ قوموں کے حاکم بنے تو ان میں کا ایک بہت بڑا گروہ تو ایسا تھا کہ جو بھی غیر عرب مسلمان ہو جاتے، یہ

لوگ ان کو اپنی برادری میں شامل کر لیتے۔ اور عرب اور غیر عرب مسلمانوں میں فرق مراتب روا نہ رکھتے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ گروہ اس دور میں اسلام کی صحیح نمائندگی کرتا تھا اگر عربوں کا ایک گروہ ایسا بھی تھا جو غیر عربوں پر حکومت کرنا اپنی قومی خصوصیت سمجھتا تھا یہ عرب کی رجعت پسند طاقت تھی۔ اور اسے ہم اسلام کی نمائندہ جماعت نہیں کہہ سکتے اس قسم کے لوگوں کا ایک حصہ عجمی ممالک میں بھی آباد ہو گیا۔ اور ان کی برابر یہ کوشش رہی کہ وہ عجمیوں میں رہتے ہوئے عربیت کی نسلی فضیلت پر زور دیتے رہیں۔ یہ لوگ حنفی فقہ کے سخت دشمن تھے۔ اور شافعی فقہ کو اسلام کے مرادف ثابت کرنے پر مصر تھے۔ حنفی ان سے اس طرح بازی لے گئے کہ انہوں نے فقہ حنفی کا فارسی میں ترجمہ کر کے اُسے دیہات میں عام کر دیا اور فقہ حنفی غیر عرب قوموں کا ایک لحاظ سے قومی مذہب بن گیا۔ یہی فقہ ایران اور ترکستان میں پھیلی اور وہاں سے ہندوستان میں پہنچی اور مدتوں تک قومی مذہب کے نام سے یہاں حکمران رہی۔ الغرض قرآن کے بین الاقوامی قانون کی حجازی تعبیر عربوں کے لئے قومی مذہب تھی۔ اور اس کی حنفی تعبیر عجم کا قومی دین قرار پائی۔ اس طرح سے اسلام ایک قوم سے دوسری قوم تک پہنچا۔ اور ہر قوم اُسے اپنا مذہب ماننے پر راضی ہو گئی۔

بنو اُمیہ کی خلافت خالص عربی سیادت کا دور تھا۔ جب خلافت عباسیوں میں منتقل ہوئی تو عجم بھی اس میں برابر کے شریک ہو گئے۔ یہ شرکت محض سیاست تک محدود نہ رہی۔ بلکہ زندگی کے ہر شعبہ میں عجم کے اثرات غالب آتے گئے۔ تفسیر، حدیث، عربی ادب، نظم، نثر، صرف و نحو، معانی و بیان اور عروض میں عجمیوں کا پلّہ عربوں سے بھاری تھا۔ اور جب دوسری زبانوں سے عربی میں علوم منتقل کئے گئے تو ان میں بھی بیش بیش عجمی ہی

تھے۔ چنانچہ سلطنت کا قانون بنا تو اس میں عجمی اثر کیوں نہ غالب ہوتا۔

آہستہ آہستہ بغداد میں عربی تفوق کم ہوتا گیا۔ اسی زمانہ میں ارسطو کے فلسفے کا عربی میں ترجمہ ہوا اور اس سے علم کلام کی داغ بیل پڑی اور اشراقی فلسفہ کے ترجموں نے تصوف کو علمی شکل دی۔ اہل تصوف صرف یونانی مفکرین تک محدود نہ رہے۔ بلکہ انہوں نے ایرانیوں کے علوم سے بھی استفادہ کیا۔ اس سے پہلے فقہ حنفی مرتب ہو چکی تھی اور ہارون الرشید کے عہد میں تو ساری عباسی سلطنت کا یہ دستور بھی بن گئی تھی۔ چنانچہ خلافتِ عباسی کے تمام مشرقی علاقوں میں عجمیوں کو عربوں پر علمی غلبہ حاصل ہو گیا اور اس کے ساتھ ہی سیاسی اقتدار کی باگ دوڑ بھی ان کے ہاتھ میں آ گئی۔

لیکن عربوں کے اندر ابھی تک سیادت کا جذبہ موجود تھا اور وہ عجمیوں کے اس غلبہ کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ گو عباسی سلطنت سے انھیں کسی قسم کی مدد نہیں مل سکتی تھی لیکن فکری طور پر عجم کے سامنے سر جھکانا ان کو ناگوار تھا۔ اس عربی ذہنیت کا فقہی مظہر امام شافعی ہیں۔ بغداد سے مشرق کی طرف کے ملکوں میں جہاں عجمی آباد تھے فقہ حنفی کا رواج ہوا اور مغرب کے علاقوں میں جہاں عربی اثر غالب تھا فقہ شافعی کا سکہ چلا۔

امویوں کے پایۂ تخت دمشق میں ایرانی اثر سرے سے ناپید تھا اور اگر کبھی کوئی سرپھرا ایرانی دربار خلافت میں اپنے ایرانی بزرگوں پر فخر کرنے کی جرأت کرتا تو اس کی خوب گوشمالی ہوتی۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایک شاعر نے جو اتفاق سے ایرانی النسل تھا ایک اموی خلیفہ کے سامنے اس کی تعریف میں عربی میں ایک قصیدہ پڑھا۔ قصیدہ کے ابتدائی ابیات میں ایرانیوں کی قدیم عظمت کی طرف کہیں اشارہ تھا۔ اموی خلیفہ نے یہ شعر سنے تو جلال میں آ گیا۔ چنانچہ چوبداروں کو اس گستاخ شاعر کی فہمائش کا حکم ہوا۔ انہوں نے

شاعر کو پکڑا، اور سامنے کے حوض میں اُسے اتنے غوطے دیئے کہ وہ ادھ موا سا ہو گیا۔

بغداد بنا تو عربی تمدن اور عربی اقوام کے پہلو بہ پہلو ایرانی تمدن اور ایرانی اقوام بھی خلافت کے اس نئے دار السلطنت میں آموجود ہوئیں، شروع شروع میں تو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ عربی سیادت اپنے غلبہ کو برقرار رکھنے کے لئے برابر مصر رہی، لیکن منصور، مہدی، ہادی اور ہارون کی ساری کوششیں ایرانی اثر کو پس پشت ڈالنے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ مامون کا زمانہ آیا تو ایرانیوں کا سیاسی اور ذہنی اقتدار خلافت کے سارے شعبوں پر چھا گیا، مامون کے وزیر اور سلطنت کے کرتا دھرتا سب کے سب ایرانی تھے، اُسکے بڑے بڑے سرداران فوج بھی ایرانی تھے۔ امین کی شکست دراصل عربی عناصر کی سیادت کی شکست تھی، علمی و ذہنی دُنیا میں تو ایرانیوں کا پہلے ہی سے اقتدار قائم تھا اور تو اور عربی زبان کے سب سے ممتاز شاعر بھی اس زمانہ میں ایرانی تھے۔ زمانہ کی اس بدلی ہوئی فضا میں کیسے ممکن تھا کہ اموی دور کی عربی ذہنیت یا منصور اور ہارون کے عہد میں عربی سیادت کی جو شکل تھی وہ سلطنت کی حکمت عملی میں دخیل رہ سکتی۔ ایرانی قوم اسلام کے زندگی بخش پیغام کی برکت سے اب اپنے عروج کو پہنچ چکی تھی، اور ایرانی کسی معاملہ میں بھی عربوں سے پیچھے نہ رہتے تھے۔ تلوار کے وہ دھنی تھے۔ جنگوں میں وہ قیادت کرتے اور ریاست کے گھوڑے وہ دوڑاتے تھے، قرآن کی تفسیریں وہ کرتے۔ حدیثوں کی ترتیب و تدوین انھوں نے کی اور دوسری قوموں سے جو علوم عربی زبان میں منتقل ہوئے ان میں یہی لوگ پیش پیش تھے۔ ان حالات میں بھی اگر سلطنت کو پہلے کے سے اصولوں پر چلایا جاتا تو لازمی طور پر ایرانیوں اور عربوں میں کھلم کھلا ٹکر ہوتی اور دونوں قومیں آپس میں لڑ کر خود کو عباسی خلافت کو، اور اسلام کی بین الاقوامی تحریک کو کمزور کرنے کا باعث بنتیں۔ اس

وقت دونوں قوموں میں توافق (Adjustment) کی سخت ضرورت تھی۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ضروری تھی کہ اس توافق میں اسلام کو بھی گزند نہ آئے۔ مامون الرشید عربوں اور ایرانیوں کے اس بین القومی توافق کا نمونہ ہے۔ اتفاق سے نسلی اعتبار سے بھی اس کا مسلمانوں کی ان دونوں قوموں سے تعلق تھا اس کا باپ ہارون الرشید عربی اور ماں ایرانی تھی، نیز اس کی ابتدائی تعلیم و تربیت بھی ایرانی وزرا نے کی اور ہارون نے اسے والی بھی بنایا تو خراسان کا بنایا چنانچہ وہ کافی عرصہ تک مرو میں مقیم رہا۔ الغرض مامون کی اپنی ذات جسمانی، ذہنی اور علمی لحاظ سے عربیت اور ایرانیت کا صحیح امتزاج تھی۔ وہ مسلمان تھا اور اس میں شک نہیں کہ سچا مسلمان تھا۔ عربی اس کی زبان تھی اور اپنی عربیت اور قرشیت پر اسے فخر بھی تھا لیکن اسے عجم کے صالح اثرات اور یونان کے اعلیٰ افکار کو اپنانے سے بھی انکار نہ تھا۔ جس طرح مامون کی اپنی ذات اس وقت کے بین القومی اسلامی عناصر کی جامع تھی۔ اسی طرح اس نے اپنی حکومت کی حکمت عملی کی جو طرح ڈالی وہ بین القومی اسلامی سیاست کا ایک اچھا نمونہ تھی۔

مولینا مامون الرشید کی علمی عظمت اور اس کی سیاسی اصابتِ رائے کے بڑے معترف ہیں۔ جس طرح وہ امیر معاویہ، عبدالملک اور ولید کو قابل عزت مسلمان عرب بادشاہ مانتے ہیں۔ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کو عربیت کو معتدل کر کے اسلام کی حقیقی تعلیم سے قریب کرنے والا سمجھتے ہیں، اسی طرح وہ منصور، مہدی اور ہارون کی بھی بڑی عزت کرتے ہیں۔ اور مامون کے متعلق ان کا خیال ہے کہ اُس نے عربی اور عجمی اقوام کی مخاصمت کو باہمی موافقت میں تبدیل کر کے اسلام کی بہت بڑی خدمت کی۔

مامون کے زمانہ میں خلق قرآن کا بھی مسئلہ اٹھا۔ ایک گروہ کہتا تھا کہ "کلام الٰہی[1] جو

---

[1] علم الکلام ص ۲۳

خدا کی صفاتِ قدیمہ میں سے ہے۔ وہ تو قدیم ہے۔ لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے وہ مخلوق اور حادث تھے۔ محدثین کہتے تھے کہ کلام الٰہی ہر حال میں قدیم ہے"۔ مامون نے پہلے گروہ کی حمایت کی! ور اس خیال کو سلطنت کا اصولی مسئلہ بنا دیا اور محدثین کی قیادت امام حنبل نے فرمائی۔ خلق قرآن کے اس نزاع کے متعلق مولینا فرماتے ہیں کہ مامون کے زمانہ میں عربوں کے ہاتھ سے سیادت کے سب ذرائع چھین چکے تھے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی اور اب وہ اُسے خاص الٰہی زبان منوانے پر مصر تھے۔ عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم کو تو من جانب اللہ مانتے تھے۔ لیکن قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے۔ عربی الفاظ پر زور دینے والے حقیقت میں عربی تفوق کے قائل تھے۔ کیونکہ عربی زبان کا تفوق خود عربوں کا تفوق ہے۔ چنانچہ اکثر عرب اہل فکر اس قومی اور لسانی تفوق کے علمبردار رہے ہیں۔ امام شافعیؒ عربی تفوق کے قائل تھے۔ ان کے برعکس امام ابوحنیفہ ہیں! ایک کے نزدیک خواہ آدمی عربی زبان نہ بھی جانے، اس کا عربی ہی میں نماز پڑھنا ضروری ہے اور دوسرے کے ہاں مفہوم کو سمجھنا مقدم ہے! ور زبان کی حیثیت دوسرے درجہ کی ہے۔

محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے اور یا اس مسئلہ کو گول مول ہی رکھا جائے۔ کیونکہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر زد پڑتی تھی چنانچہ اس گروہ کو قرآن کے الفاظ کے غیر مخلوق ہونے پر اتنا غلو تھا کہ حیرت ہوتی ہے۔ اُس زمانے کے علماء میں سے ایک وکیع بن الجراح تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ جس شخص کا یہ خیال ہے کہ قرآن حادث ہے وہ کافر ہے۔ یزید بن ہارون کا قول ہے کہ جو شخص کہتا ہے کہ کلام الٰہی مخلوق ہے، وہ خدا کی قسم زندیق ہے۔ امام شافعی کے شاگرد مزنی کہتے ہیں کہ جو شخص کہتا

---

[1] علم الکلام صفحہ ۲۴

ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ وہ کافر ہے، عبد الرحمٰن بن مہدی کا قول ہے کہ اگر میرے ہاتھ میں تلوار ہو اور کسی کو پل پر یہ کہتے سن لوں کہ قرآن مخلوق ہے تو اس کی گردن مار دوں! امام بخاری نے اس مسئلہ میں یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے وہ حادث اور مخلوق ہے۔ لیکن محدثین نے اس کی بھی سخت مخالفت کی اور ان کو اس کی پاداش میں مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ قرآن جس صورت میں ہو، غیر مخلوق ہے۔ اس کے خلاف دوسرے گروہ والوں نے بھی اپنی طرف سے غلو اور تشدد میں حد کر دی"۔

مولانا کے خیال میں قرآن کی تعلیم کا اصل مقصود اس کے معانی ہیں۔ الفاظ پر زور دینے والے عربی تفوق کے داعی ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ مولانا جامی کا یہ شعر[۵]

مثنوی مولوی معنوی ہست قرآن در زبان پہلوی

عجمی ذہنیت کو ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ فارسی زبان میں نماز پڑھنے کو جائز سمجھتے تھے! اور ان کی طرف جو رجوع کا قصہ گھڑا گیا ہے۔ میرے نزدیک وہ صحیح نہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ ایک عجمی کی عقل یہ سمجھ ہی نہیں سکتی کہ اللہ کی تعلیم جو تمام زبانوں اور سب دنیا کے لئے ہے، وہ عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو۔ عجمی ذہن کے لئے قرآن کے الفاظ کا غیر مخلوق سمجھنا ناممکن ہے۔ وہ تو معانی ہی کو قرآن سمجھے گا! وہ اسی میں تفکر اور تدبر کر کے ایمان کو جلا دے گا۔

مختصراً خلق قرآن کے مسئلہ میں مامون کا یہ اقدام عربی ذہنیت کے اس تفاخر کی اصلاح کے لئے تھا۔ اس کے نزدیک محدثین کا قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق سمجھنا عربی اور ایرانی ذہنیت کے صحیح امتزاج اور توافق میں حائل تھا۔ اور چونکہ یہ بات اس کی

سلطنت کے سیاسی مسلک کے خلاف پڑتی تھی۔ اس لئے مامون نے اس میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ مولینا فرماتے ہیں کہ اس زمانے کے بہت سے غیر عرب علماء جو اپنے علم میں دوسروں سے کسی طرح کم نہ تھے، قرآن کے الفاظ کو امام احمد بن حنبل کی طرح غیر مخلوق نہ سمجھتے تھے۔ مثال کے طور پر امام بخاری کو لیجئے۔ موصوف الفاظ قرآن کو مخلوق مانتے تھے۔ چنانچہ ذہلی جو امام احمد کے شاگرد تھے اور امام بخاری کو اُن سے تلمذ بھی تھا۔ اسی بنا پر امام بخاری کے خلاف ہو گئے۔ ایک عربی ذہنیت سے متاثر تھے اور دوسرے عجمی مسلمان کا طبعی رجحان رکھتے تھے۔

عباسیوں کے زمانہ میں دُنیائے اسلام کے دو حصے ہو چکے تھے۔ ایک حصہ بغداد سے شروع ہو کر مغرب میں اسپین تک جاتا تھا اس کی زبان عربی تھی اور وہاں کی تمام مفتوحہ قوموں نے بھی عربی زبان اور عربی تمدن کو اختیار کر لیا تھا۔ بغداد سے مشرق کی طرف کے ملکوں میں اہل عجم کی کثرت تھی، گو کسی زمانہ میں یہ بھی عربوں کے محکوم رہ چکے تھے اور عربوں کے سیاسی اقتدار کی وجہ سے ان کی علمی اور مذہبی زبان بھی عربی بن گئی تھی لیکن آہستہ آہستہ ان کی قومی شخصیت اُبھر رہی تھی۔ یہ لوگ سب کے سب مسلمان ہو چکے تھے اور انہوں نے اسلام کو یوں اپنا لیا تھا جس طرح عربوں نے اُسے اپنایا تھا۔ اب ایرانی مسلمان ایک عرب مسلمان کا مقابل بن کر زندگی میں اپنی جگہ پیدا کرنا چاہتا تھا۔ جہاں تک اسلام کا رشتہ دونوں میں مشترک تھا۔ لیکن ہر فریق اسلام کو اپنے قومی مزاج کے مطابق سمجھنے کی کوشش کرتا تھا۔ اور اسی کا نتیجہ تھا کہ دونوں قوموں کی زندگی کے ہر شعبہ میں کشمکش نظر آتی تھی۔ یہ کشمکش عربی اور عجمی ذہنیت کی تھی۔ اسلام اور اسلام دشمن رجحانات کے درمیان نہ تھی۔ جیسا کہ عام طور پر عرب مورخوں نے سمجھا! اور ہندوستان میں اس وقت

بھی بعض مسلمان اہل قلم اسی مغالطہ میں گرفتار ہیں۔ عجم کو خدانخواستہ اسلام کا انکار مقصود نہ تھا لیکن طبعاً وہ یہ چاہتے تھے کہ اسلام کو اپنی ذہنیت کے ڈھالیں! ور قدرتی طور پر انکی قومی غیرت یہ بھی گوارا نہ کر سکتی تھی کہ وہ عربوں کے نسلی تفوق کو قبول کریں اور ذہنی طور پر ان کے دبیل بن کر رہیں۔ وہ سمجھتے تھے اور ان کا یہ سمجھنا بالکل حق بجانب تھا کہ اسلام جتنا عربوں کا ہے اسی قدر ان کا بھی ہے۔ ایرانیوں کی نئی قومی شخصیت اسلام کے خمیر سے اٹھی تھی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی فقہ بنائی۔ اپنا علم کلام مرتب کیا اور الگ اپنی زبان بھی بنالی۔ لیکن ان کی یہ سب کوششیں اسلام کے وسیع دائرہ کے اندر ہی تھیں محکوم اور پس ماندہ ایرانیوں کو آزاد اور مستقل قوم بننے کے لئے اسلام سے انکار کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔ بلکہ اسلام کی وجہ سے ان کو اپنی قومی شخصیت کی تکمیل میں مدد ملی۔ البتہ عربی ذہنیت کے ترفع اور تفاخر کے جذبات کے خلاف جو فتوحات اور حکومت کی وجہ سے لازمی طور پر عربوں میں پیدا ہو گئے تھے! یرانیوں کو ضرور جد وجہد کرنی پڑی اور اس کا سلسلہ صدیوں تک جاری رہا۔ کہیں کہیں ایرانیوں کے اس رد عمل نے شعوبی تحریک کی شکل بھی اختیار کی۔ اس تحریک کے حامی عرب کی ہر چیز سے متنفر تھے۔ لیکن یہ افراط دراصل اموی عہد کی انتہا پسندی کا نتیجہ تھا۔ لیکن بتدریج دونوں طرف کے لوگ اعتدال کی جانب مائل ہوتے گئے اور اسلام کے اثرات نے بھی عربیت اور عجمیت کو شیر و شکر کرنے میں بڑا کام کیا۔

فقہ میں عجمی اور عربی رجحانوں نے حنفی اور شافعی مذہب کو پیدا کیا تھا لیکن اسے اسلام کی ہمہ گیر اور جامع تعلیم کا فیض کہئے کہ ان دونوں فقہی مذاہب کے درمیان اختلاف کی جو خلیج تھی اُسے بعد والوں نے ہمیشہ پاٹنے کی کوشش کی اور ہر مذہب والوں کے

پیش نظریہ رہا کہ وہ اپنے آپ کو قرآن اور حدیث سے زیادہ قریب ثابت کریں۔ عقائد یعنی علم کلام میں بھی عجمی اور عربی ذہنیتوں نے اپنی الگ الگ راہ بنائی، ماموں کے بعد عجم کو ذہنی طور پر کچھ تفوق حاصل ہو گیا تھا اور معتزلہ کی تحریک ایک حد تک عجمی تفوق کا ہی اظہار رہا۔ اس کے خلاف اشعری علم کلام وجود میں آیا۔ امام ابوالحسن اشعری امام شافعی کے پیروؤں میں سے تھے! اور اس لحاظ سے وہ عربی ذہنیت کے ترجمان اور عجم کے ذہنی تفوق کے انکار کرنے والوں میں سے تھے۔ آپ ۲۷۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے۔ اور ۳۳۰ھ میں بغداد میں انتقال فرمایا۔ ان کی ابتدائی تعلیم معتزلہ کے ہاں ہوئی۔ لیکن ایک دن بصرہ کی جامع مسجد میں آپ نے مذہب اعتزال سے برأت کا اعلان کیا۔ اس کے بعد بغداد جا کر حدیث و فقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کے ردّ میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں۔ شافعیوں میں انکی بڑی قدر منزلت ہوئی اور سینکڑوں ہزاروں علماء ان کے شاگرد ہو گئے۔

اموی عربی سیادت کا ردِ عمل عباسیوں کی دو قومی عربی عجمی حکومت تھی حنفی فقہ کا جواب عربی ذہن نے شافعی فقہ سے دیا۔ معتزلہ کی آزاد خیالی اور خالص عقلیت کا نتیجہ امام احمد بن حنبل کی ظاہریت اور تقلید حدیث کی صورت میں نکلا اور معتزلہ کے علم کلام کا ردّ اشعری علم کلام تھا۔

امام اشعری کے مقابلہ میں امام ابومنصور ماتریدی نے عجمی ذہنیت کے مطابق علم کلام کی ترتیب دی۔ آپ ماترید[۱] کے ایک قصبہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے۔ آپ دو واسطے سے قاضی ابو یوسف اور امام محمد کے شاگرد تھے ۳۳۳ھ میں آپ نے وفات پائی۔ فرقہ حنفیہ جو تمام فرقہ ہائے اسلامیہ سے تعداد

---

[۱] علم الکلام صفحہ ۹۰

میں زیادہ ہے، اعتقادات کے لحاظ سے ماتریدیہ ہے۔

اس وقت کی عربی اور عجمی ذہنیت کو سمجھنے کے لئے بے محل نہ ہوگا اگر یہاں اشعری اور ماتریدی عقائد کے چند مبادی درج کر دئیے جائیں۔

اشعری عقائد یہ ہیں[1]

(۱) خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اُس کی طاقت سے باہر ہے۔

(۲) خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے۔ بغیر اس کے کہ ان کا کوئی جُرم ہو۔ یا اُن کو ثواب ملے۔

(۳) خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے۔ اس کے لئے یہ ضرور نہیں کہ وہ کام کرے جو مخلوقات کے لئے مناسب ہوں۔

(۴) خدا کا پہچاننا شریعت کی رُو سے واجب ہے۔ نہ عقل کی رُو سے۔

ماتریدی عقائد ملاحظہ ہوں۔

(۱) اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔

(۲) خدا کسی کو تکلیف مالا یطاق نہیں دیتا۔

(۳) خدا ظلم نہیں کرتا اور اس کا ظالم ہونا عقلاً محال ہے۔

(۴) خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ہیں۔

(۵) آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ہے اور یہ قدرت اُن افعال کے وجود میں اثر رکھتی ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ بغداد عربی اور ایرانی دونوں قوموں کا سنگم تھا اور یہاں دونوں تمدن پہلو بہ پہلو موجود تھے۔ بغداد میں جیسے فارسی بولی جاتی ہے، اسی طرح عربی بھی

---

[1] علم الکلام صفحہ ۵۹

استعمال ہوتی تھی۔ فارسی بولنے والوں نے ادھر مشرق میں بخارا میں اپنا مستقل سیاسی مرکز بنایا! اور یہی فقہ حنفی کا بھی مرکز بن گیا اور علم کلام میں ماتریدی مذہب کا یہاں رواج ہوا بخارا سے غزنی کی شمع علم جلی! اور اس سے لاہور اور دہلی کے چراغ روشن ہوئے۔ تاتاریوں کے ہاتھ سے جب بغداد تباہ ہوا اور بخارا کے علمی مرکز بھی راکھ کا ڈھیر بن گئے تو بغداد اور بخارا کی فارسی بولنے والی قوموں نے دہلی کا رخ کیا۔ اور عربی بولنے والے مصر میں جمع ہو گئے۔

مولینا کے نزدیک دہلی بھی دمشق، بغداد اور بخارا کی طرح مسلمانوں کے ایک مستقل مرکز کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس طرح عرب مسلمان ایک مستقل قوم تھی اور ان کا سیاسی مرکز دمشق اور بغداد رہا اور ایرانی مسلمان ایک مستقل قوم ہیں اور انھوں نے بخارا کو اپنا مرکز بنایا۔ اسی طرح ہندوستانی ایک مستقل حیثیت رکھتے ہیں! ان کی اپنی زبان ہے۔ اپنا فقہی مذہب ہے، اپنا علم کلام اور اپنی خاص حکمت ہے۔ جس طرح ایرانیوں نے عربوں سے اپنی قومی شخصیت منوائی! ور ایرانی زبان، ایرانی فقہ ایرانی علم کلام اور ایرانی تمدن مسلمانوں کی بین الاقوامی برادری کا ایک مستقل جزو بن گئے۔ اسی طرح ہندوستانی مسلمان بھی ایک مستقل قوم ہیں۔ آئندہ باب میں اس قوم کی تاریخ سے بحث کی جائے گی۔

اسلامی ہندوستان

مولٰنا فرماتے ہیں "قدیم آریوں نے شمالی ہند کے اس خطہ کو جو پشتو بولنے والی قوموں کے وطن سے شروع ہو کر بنگال اور بندھیاچل پر ختم ہوتا ہے اپنی تہذیب کا مرکز بنایا۔ قدیم ہندوستان میں پشاور، لاہور، دہلی، متھرا، اجودھیا، اجین اور گیا کی تاریخ اسقدر خوبیوں کی مالک ہے کہ قوموں کی برادری میں پرانا ہندی اول قطار میں بیٹھتا ہے۔

سنہ ۱۰۰۱ئہ سے ہندوستان کی نئی تاریخ شروع ہوتی ہے۔ قدیم آریا اقوام کے نقش قدم پر چل کر مسلم آریا اقوام ہندوستان پر حملہ کرتی ہیں۔ اس سے پہلے یہ قومیں قرآن کی تہذیب سے رنگین ہو چکی ہیں اور ان میں سنائی، رومی، فردوسی، نظامی اور سعدی پیدا ہوتے ہیں۔ یہ وہی آرین نسل ہے، جو نئی ذہنیت اور نئے تمدن کی مالک بن چکی تھی۔ ایک بار تاریخ نے پھر اپنے آپ کو دھرایا اور سلطان محمود کے زمانے میں آریوں نے پھر ہندوستان کا رخ کیا اور دو سو سال کے قلیل عرصہ میں یہ لوگ "آریہ ورت پر" ہر پہلو سے قابض ہو گئے۔ چنانچہ نئے مسلم آریوں اور پرانے آریوں نے مل کر سندھ اور گنگا جمنا کی وادیوں میں نئی قومیت

اور نئے تمدن کی تشکیل کی۔ اور ان دونوں کے امتزاج سے نئی زبان وجود میں آئی۔ بیشک اُن مسلم آریوں کے ساتھ اسلام کا سامی عنصر بطور مرشد اور استاد ضرور شامل رہا۔ مگر اکثریت آرین قوموں کی تھی۔"

ایران، ترکستان اور خراسان کی آرین قومیں عربوں کی فتوحات کی بدولت اسلام سے متعارف ہوئی تھیں۔ تقریباً تین سو برس بعد اسی طرح ان قوموں نے بھی اپنی فتوحات سے ہندوستان میں رہنے والوں کو اسلام سے آشنا کیا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ "امیر المومنین معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کی فتوحات اور قسطنطیہ پر ان کے حملہ کو ہم جس قدر عزت و احترام سے دیکھتے ہیں۔ سلطان محمود غزنوی کی محنتوں کی بھی ہم ویسی ہی قدر کرتے ہیں۔"

فوج کشیوں کے ساتھ خون خرابہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اور حملہ آور جب مفتوحہ ملکوں پر اپنی حکومت قائم کرتے ہیں تو ابتدا میں لامحالہ ان کو سختی کرنی پڑتی ہے۔ لیکن آہستہ آہستہ جب دونوں قومیں ایک دوسرے سے مانوس ہونے لگتی ہیں۔ اور اُن کو ایک جگہ مِل جُل کر رہنا پڑتا ہے! اور دونوں ایک دوسرے کی خوبیوں سے واقف ہو جاتی ہیں۔ تو پھر اُن میں آپس میں میل ملاپ پیدا ہوتا ہے۔ ایک سے دوسری قوم متاثر ہوتی ہے۔ اُن میں افکار کا تبادلہ ہوتا ہے! در حملہ آور جو نیا تمدن، اور بلند نظام حیات ساتھ لائے تھے، اُس کا اثر دوسروں پر پڑتا ہی ہے چنانچہ ان کے افکار بدلتے ہیں۔ انکے عقائد میں انقلاب آتا ہے۔ وہ زندگی کے نئے نظریوں سے واقف ہوتے ہیں، ان کا سماج، تمدن اور رسوم نئے سیلاب فکر سے متاثر ہوتے ہیں! اور اس طرح فاتح جو شروع میں محض ملکوں کو لوٹتے! اور راجوں اور انکے تختوں کو تہ و بالا کرتے نظر آتے تھے، ایک صدی کے بعد مفتوحہ قوموں میں نئی زندگی پیدا کرنے کا باعث بن جاتے ہیں۔ تلوار کی جگہ قلم لے لیتا ہے۔ میدان رزم کی

بجائے علم و بحث کی مجلسیں جمتی ہیں۔ زندگی نئی کروٹ لیتی ہے اور جس طرح زمین جُتت کر اور کھُد کر دُنیا کو نئی کھیتی دیتی ہے۔ اسی طرح فرسودہ تمدنوں پر ہل چلتے ہیں اور غفلت میں پڑی ہوئی قومیں حملہ آوروں کے پاؤں تلے روندی جاتی ہیں! اور پھر انسانیت کو ایک نئی قوم نئی تہذیب اور نیا فکر نصیب ہوتا ہے۔ اسلام کی ابتدائی تاریخ میں مہاجرین اور انصار کے ہاتھوں جو مکّہ کے قریش پر گذری تھی، اور جس طرح مکّہ کے قریش نے فتنہ ارتداد پر عربوں کی سرکوبی کی تھی! اور پھر ان عربوں نے جیسے ایران، ترکستان اور خراسان کو اپنی نبرد آزمائیوں اور فتوحات سے خون میں رنگا تھا۔ بعینہ غزنی اور غور سے آنیوالوں کے دھاوں نے ہندوستان کے امن کو اگر اُسے واقعی امن کہا جا سکتا تھا تہ و بالا کر دیا۔ پُرانے راج نہ رہے۔ راجواڑے ناپید ہو گئے۔ حکمران طبقے مرمرا گئے۔ پہلے کے بندھن کچھ اس رستخیز میں ٹوٹ گئے، اور جو ٹوٹے نہیں تھے، وہ قدرے ڈھیلے پڑ گئے۔ اور اس طرح سے نیچے کے طبقوں میں زندگی کی جو قوتیں پنہاں تھیں، ان کو سر اُٹھانے کا موقعہ ملا۔ "خونِ صد ہزار انجم سے سحر کا پیدا ہونا" محض شاعرانہ تخئیل نہیں، بلکہ ایک امر واقعہ ہے۔ جو دُنیا کے ہر ملک میں ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔

ان حملہ آوروں نے ہندوستان کی زندگی کے ہر پہلو پر جو اثر ڈالا اور انکے طُفیل عام اہلِ ہند کو جو نئی ذہنی زندگی ملی۔ اس کا اجمالی خاکہ ڈاکٹر تاراچند نے اپنی مشہور کتاب

Influence of Islam on Indian Culture

میں بڑی خوبی اور وضاحت سے کھینچا ہے۔ موسیو لیبان کے الفاظ میں جس کا کہیں پہلے بھی اس کتاب میں حوالہ دیا جا چکا ہے "خونریزی کے اس گرداب میں نئے تمدن کا بیج جو ایک قدیم زمین میں بویا گیا تھا، از سرِ نو پھوٹتا ہے۔ اور جب طوفان تھم جاتا ہے۔ تو امویوں

(یہاں خلجیوں اور تغلقوں کا کہہ لیجئے) ستارہ غروب ہوجاتا ہے اور عباسیوں (مغلوں) کے کوکب اقبال کی درخشانی سے اُفق منور ہوجاتا ہے۔ یہاں تک کہ دیکھنے والوں کی آنکھیں عظمت و جلال کے ایک شاندار منظر سے دوچار ہوتی ہیں۔"

ایک قوم کا دوسری قوم پر چڑھ دوڑنا آج کی دُنیا میں بہت معیوب سمجھا جاتا ہے اور اسی معیار سے بعض حلقوں میں ان دنوں ماضی کی ساری تاریخ کو جانچنے کی کوشش کی جاتی ہے بیشک زبردست قوموں کی کمزور قوموں پر یہ ترکتازیاں اس زمانہ میں طبیعت پر گراں گزرتی ہیں۔ اور قوم پرستی کے جذبات کو جن میں آج کل ہر ملک والے سرشار ہیں۔ اس قسم کے واقعات سے بڑی ٹھیس لگتی ہے لیکن اس سلسلہ میں یہ بات ضرور ملحوظ رکھنی چاہیئے کہ حملہ آوروں اور حملہ آوروں میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ بعض حملہ آور موسمی سیلابوں کی طرح آتے ہیں اور اپنا چندروزہ جوش و خروش دکھا کر پھر سمٹ سمٹا جاتے ہیں۔ ان کی مثال آندھیوں کی طرح ہوتی ہے۔ گو خدا کی خدائی کو ان سے بڑے بڑے نقصان سہنے پڑتے ہیں لیکن کم سے کم بیماریوں اور آلائشوں کے جراثیم جو انسانیت کو بُری طرح چمٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ ان کی وجہ سے چھٹ جاتے ہیں لیکن بعض حملہ آور ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جو اپنے ساتھ ایک زندگی بخش تصورِ حیات اور ارفع اور اعلےٰ نظامِ تمدن لے کر آتے ہیں۔ اگرچہ ان حملہ آوروں کا آنا بھی دوسرے ملکوں کے لیئے شروع شروع میں بڑی خونریزی کا باعث ہوتا ہے۔ لیکن جوں ہی فتح و تسخیر کا عمل مکمل ہوجاتا ہے۔ تو حملہ آور جو صالح فکر اور بہتر تمدن اپنے ساتھ لے کر آئے تھے، اُن کے اچھے اثرات مفتوحہ ممالک پر پڑنے لگتے ہیں۔ چنانچہ ان کی وجہ سے محکوم قوموں کی زندگی میں ایک حرکت پیدا ہوجاتی ہے۔ وسط ایشیا، سے آنیوالے مسلمانوں کے ہندوستان پر حملے بھی اسی قسم کے تھے۔

ڈاکٹر تارا چند[1] ان مسلمان حملہ آوروں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں" یہاں خود شکار شکاری کا نشانہ بننے کو تیار تھا مسلمان حملہ آوروں کے آنے سے پہلے ہندوستان کی بالکل وہی حالت ہو رہی تھی جو یونانی ریاستوں کی مقدونیہ کے برسر اقتدار آنے کے وقت تھی۔ دونو ملکوں میں اپنی بکھری ہوئی ریاستوں کو ایک سیاسی وحدت میں منسلک کرنے کی مطلق صلاحیت نہ تھی۔ گو اس طوائف الملوکی میں بھی اُن کے ہاں ادب سائنس اور فنون کا ذوق ضرور موجود تھا۔ ہندوستان ایک اور لحاظ سے بھی اس وقت کے یونان سے بہت ملتا تھا۔ جس طرح یونانی ریاستوں کے فاتح اہل مقدونیہ خود یونانی ہی تھے اور اسی تہذیب میں ایک حد تک رنگے جا چکے تھے۔ اسی طرح ہندوستان کے راجپوتوں پر جن ترکوں نے حملہ کیا تھا۔ وہ بھی دراصل راجپوت ہی تھے۔ البتہ فرق صرف اتنا تھا کہ وہ ہندو نہ بنے تھے۔"

محمود غزنوی نے جس زمانہ میں ہندوستان پر حملے کرنے شروع کئے"[2] اس وقت ہندوستان میں کوئی سیاسی وحدت نہ تھی۔ شہنشاہیت کا وہ نظام جو ملک کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک سب کو ایک شیرازے میں پروئے ہوئے تھا، فنا ہو چکا تھا! اور اس کی بجائے چھوٹی چھوٹی ریاستیں معرض وجود میں آ گئی تھیں۔ جو آپس میں جوڑ توڑ کرتیں۔ دھڑے بناتیں۔ اور آپس میں گتھم گتھا ہوا کرتیں۔ خانہ جنگی اُن کی روز کی زندگی کا معمول بن گئی تھی۔ اور قومی اتحاد ان کے لئے بس خواب و خیال ہو گیا تھا۔"

---

[1] انڈین کلچر پر اسلام کے اثرات (انگریزی) صفحہ ۱۳۵

[2] انڈین کلچر پر اسلام کے اثرات صفحہ ۱۳۰

آریا آئے اور ہندوستان کے ہی ہو رہے۔ اس طرح مسلمان آرین اقوام ہندوستان میں آئیں اور یہیں بس گئیں۔ اور اسی ملک کو اپنا وطن بنا لیا۔ ایک دفعہ مولینا سے عرض کیا گیا کہ ہندوؤں کی موجودہ قومی تحریک ہندوستان کی تاریخ سے اسلامی دور کو حذف کرنا چاہتی ہے۔ ان کی کوشش یہ ہے کہ نئے ہندوستان کی بنیاد پراچین ہند پر رکھی جائے۔ مولینا نے فرمایا کہ یورپی اقوام نے اپنی موجودہ اٹھان میں بھی یہی کیا۔ وہ یورپ کی تاریخ سے ایک طرف اسپین کے مسلم عہد اور دوسری طرف ترکوں کے دور کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور اپنے تاریخی اور تہذیبی سلسلہ کو براہ راست روم اور یونان سے جوڑتے ہیں۔ مولینا فرماتے ہیں کہ یورپ والوں کی یہ بات تو ایک حد تک سمجھ میں آ جاتی ہے۔ کیونکہ یورپ میں کوئی ایسی قوم نہ تھی جو مسلمان ہوئی ہو۔ ترکوں کی سیادت محض سیاسی طاقت کے بل پر تھی۔ جب وہ نہ رہی تو ظاہر ہے ترکوں کے اثر کو یہ اقوام کیوں باقی رہنے دیتیں۔ لیکن ہندوستان کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ ایک تو خود یہاں کی بہت بڑی آبادی مسلمان ہو گئی ہے۔ اور دوسرے باہر سے جو مسلمان آئے وہ بھی ہندوستانی بن گئے۔ اور انہوں نے ہندوستان کو اپنا وطن سمجھا ان ہندوستانی مسلمانوں نے باہر کی دنیا سے بہت کچھ سیکھا، باہر والوں کو اپنے ہاں دعوت دے کر بلایا۔ اور انھیں اس ملک میں آباد کیا۔ التمش کے زمانہ میں ہندوستان ایک بین الاقوامی مرکز تھا۔ جہاں تاتاری سیلاب کے مارے ہوؤں کو پناہ ملی۔ انکے طفیل ہندوستان کا ادب فن تعمیر، تمدن اور فکر دوسری قوموں کے "باقیات صالحات" کا مالک بنا۔ اور ہندو تمدن بھی گوشۂ گمنامی اور جمود سے نکلنے پر مجبور ہوا۔ مولینا کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم ان ہندو قوم پرستوں کا اوپر کا دعوے قبول کر لیں تو یہ محض اسلام اور ہندوستان کے اسلامی دور

سے خیانت نہ ہوگی۔ بلکہ ہم اپنے اس وطن سے بھی دشمنی کریں گے یعنی اس وطن کی تاریخ سے سات سو سال کے زمانہ کو حذف کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس طویل عرصہ میں ہندوستان نے ادب، فن، علم، سیاست اور اجتماع میں جو کچھ پیدا کیا ہے، ہم اس کا انکار کریں اور اس سے زیادہ اپنے وطن کے ساتھ کیا دشمنی ہو سکتی ہے؟

مولانا نے فرمایا کہ عجیب بات ہے کہ آل انڈیا کانگرس کمیٹی کے سکریٹری مسٹر کرپلانی کا بھائی مسلمان ہو جائے۔ تو وہ اس وطن کی تاریخ سے بے دخل کر دیا جائے۔ اور مسٹر کرپلانی وطن کے مالک بنے رہیں۔ میں اسلام کے بلند فکر اور بہتر نظام سے متاثر ہو کر ہندو مذہب چھوڑ دوں۔ تو اجنبی قرار دیا جاؤں اور گاندھی جی خالص ہندوستانی بنے رہیں۔ آخر یہ کہاں کا انصاف ہے۔ ہمارا تمدن تو خارجی سمجھا جائے۔ اور آریائی تمدن کو ہندوستان کے ٹکسالی تمدن کا درجہ ملے۔

مولانا کے نزدیک ایک مسلمان بھی اُتنا ہی ہندوستانی ہے۔ جتنا ایک ہندو اپنے آپ کو ہندوستانی کہہ سکتا ہے۔ بلکہ مولانا تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر ایک انگریز ہندوستان کو اپنا وطن بنا لے۔ تو وہ بھی ہندوستانیت کا اسی قدر حق دار ہے جس قدر ہم ہندو اور مسلمان ہیں۔ بلکہ ہم دونوں سے بہتر ہندوستانی ہوگا۔ مولانا اپنے اس خیال کی توضیح یوں فرماتے ہیں۔ "صحیح معنوں میں ہندوستانی وہ ہے جس نے ہندوستان کا انتشار دور کر کے اس میں وحدت پیدا کر دی۔ اور اسے ایک راستہ پر لگا دیا۔ اس نقطۂ نگاہ سے ہندوستان کی تاریخ پر ایک نظر ڈالی جائے۔ تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل یہاں بھیل اور گونڈ قومیں بستی تھیں۔ ان کی تاریخ کا ہمیں زیادہ علم نہیں۔ ہم فی الحال صرف اتنا جانتے ہیں کہ آریوں نے ہندوستان میں پہلے پہل ایک قسم کی وحدت پیدا کی۔ اور

اشوک اعظم جیسا شہنشاہ پیدا کیا۔ جس نے تقریباً سارے ہندوستان پر ایک مرکزی حکومت پیدا کر کے داخلی افتراق کو دور کر دیا۔ آریہ لوگ پہلے ہندوستانی ہیں جنھوں نے بھیل اور گونڈ کی ہندوستانیت کو منسوخ کر دیا۔ بشرطیکہ انہوں نے یہاں کوئی ہندوستانیت پیدا کی ہو۔

"اس کے بعد اسلام اپنے پہلے دور میں سرحدات ہند تک پہنچ گیا، کابل اور غزنی جو تاریخی اعتبار سے ہندوستان کے آخری اضلاع تھے حضرت عثمان ذی النورین کے عہد خلافت میں فتح ہو چکے تھے۔ مگر ہندوستان کے اندر ایک نئی تحریک کی حیثیت سے اسلام چار سو سال کے بعد داخل ہوا۔

"غزنی کے مرکز سے محمود نے بڑھنا شروع کیا، اور اس کے بعد مسلمانوں نے پانچ چھ سو برس کے عرصہ میں ہندوستان کی منتشر طاقتوں کو از سر نو جمع کر دیا، اور اشوک کے بعد پھر ہندوستان میں عالمگیر جیسا ہندوستان گیر بادشاہ پیدا ہوا جس نے سارے ملک پر پچاس برس تک حکمرانی کی، اور تمام ملک میں ایک قانون جاری کر دکھایا۔ یہ دوسری ہندوستانی طاقت تھی جس نے آریوں کو ہندوستانیت سے اس طرح گرا دیا جس طرح آریوں نے گونڈ اور بھیل کو ہندوستانیت سے گرایا تھا۔ مگر آریوں کی گراوٹ ایسی نہ تھی، جیسی گونڈ اور بھیل کی تھی۔ اس لئے یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ مسلمان اوّل درجے کے ہندوستانی ہیں۔ اور ہندو یعنی آریہ دوم درجہ کے ہندوستانی ہیں۔

"عالمگیر کے بعد ہندوستان میں پھر بدنظمی شروع ہو گئی۔ اس پریشانی اور طوائف الملوکی کو برطانوی طاقت نے آ کر دور کر دیا۔ اب اگر برطانیہ والے اپنے آپ کو ہندوستانی کہنے پر راضی ہوں۔ اور ان کی ایک شاخ اینگلو انڈینوں کی طرح ہندوستان کو اپنا وطن بنالے۔ اور

ہوی اس اجتماعیت کا مرکز بن جائے۔ تو آج یہ لوگ اوّل درجے کے ہندوستانی کہے جائیں گے۔ اور مسلمان اور ہندو دوم اور سوم درجے کے ہندوستانی ہوں گے۔"

مولٰینا غزنی سے ہندوستانی تاریخ کے اس دور کی ابتدا کرتے ہیں۔ موصوف غزنی و کابل کو ہندوستان کا ایک حصہ سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ان کا کہنا یہ ہے کہ شروع سے ہی یہ اضلاع ہندوستان میں سے شمار ہوتے چلے آئے ہیں۔ اور اشوک سے لیکر محمد شاہ کے عہد تک ہندوستان کی شمالی سرحد ہمیشہ غزنی و کابل سے آگے ہرات رہی ہے۔ اس سلسلہ میں مولٰینا نے ایک دفعہ فرمایا کہ جب اکبر نے آگرہ شہر کو پایۂ تخت بنایا اور وہاں قلعے اور شاہی محل تعمیر کئے۔ تو اس نے اپنے مصاحبوں سے شہر کے بارے میں رائے پوچھی۔ اُن میں سے ایک نے کہا کہ شہر تو خوب ہے۔ لیکن اس میں ایک کمی رہ گئی ہے۔ اور وہ یہ کہ شہر کی فصیل نہیں بنائی گئی۔ اکبر اعظم نے جواب دیا کہ آگرہ کی فصیل کابل ہے۔ مولٰینا فرماتے ہیں کہ غزنی اُس وقت کے نئے ہندوستان کا پہلا مرکز تھا۔ پھر یہ مرکز لاہور میں منتقل ہوا۔ اور لاہور سے ہندوستان کی مرکزیت کی یہ سعادت دہلی کو نصیب ہوئی۔ بعینہٖ جس طرح سات سو برس بعد بمبئی، مدراس اور کلکتہ سے چلتے چلتے موجودہ ہندوستان کا مرکز دہلی بنا۔

بغداد ایرانی اور سامی دونوں قوموں کا مرکز تھا۔ بعد میں ایرانیوں نے اپنا مستقل مرکز بخارا کو بنایا۔ بخارا سے ایک شخص ہندوستان کے پختون علاقہ (غزنی) میں حکومت قائم کرتا ہے۔ اور یہ حکومت آگے چل کر ہندوستان کے مرکز پر قابض ہو جاتی ہے۔ مولٰینا فرماتے ہیں کہ یہ لوگ ہندوستان میں آئے۔ تو انہوں نے ہندوستان سے بہت سی چیزیں لیں۔ لیکن ان کے تمدن کا منبع ویدک اور بدھ ہندوستان نہ تھا۔ ان نوواردوں کی ذہنیت پر اسلام کا اثر غالب تھا۔ وہ جس چیز کو اپنی ذہنیت کے خلاف پاتے، اُسے رد کر دیتے

اور جو چیز اپنے رجحان کے مطابق ہوتی اُسے قبول کرتے۔ اس رد و قبول میں مسلمانوں کی اپنی شخصیت محفوظ رہی چنانچہ ان لوگوں کو ہندو تہذیب اپنا نہ سکی، جس طرح اس نے ان سے پہلے آنے والے ان کے بھائی بندوں کو اپنے رنگ میں رنگ دیا تھا اور انھیں اپنے سماج کا حصہ بنا لیا تھا۔

مسلمانوں کی شخصیت کا منبع دینی اسلام کی سادہ تعلیم اور اس کا اخوت اور مساوات کا نظام رہا۔ مولٰینا فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان کبھی اس منبع سے کٹ گئے اور ان کی زندگی کا سرچشمہ فیض قرآن اور اس کا فکر نہ رہا، تو یہ مسلمانوں کی ذہنی اور اجتماعی موت ہو گی! اور وہ بھی اُسی طرح ہندو رجعیت کا شکار ہو جائیں گے جس طرح ان سے پہلے ستھین قومیں ہو گئی تھیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ مسلمان ہندو فکر یا ہندو تمدن سے مطلق کوئی استفادہ نہ کریں۔ یا انہوں نے کبھی پہلے اس طرح کا استفادہ نہیں کیا۔ محمود غزنوی نے تو اپنی فوج میں ہندوؤں کو بھرتی کیا! اور وسط ایشیا میں ان کی مدد سے اس نے بڑے بڑے معرکے سر کئے تھے! اور خاص طور پر سلطنت کے نظم و نسق میں تو ہندو اہل کاروں سے مسلمان حاکموں کو بہت کچھ سیکھنا پڑا۔

مسلمان حملہ آور اپنے ساتھ منشی، متصدی، محاسب، کاریگر اور پیشہ ور تو ساتھ لائے نہیں تھے اور فرض کیا کہ اگر باہر سے یہ لوگ آ بھی جاتے تو نئے ملک اور نئے حالات میں اُن سے کام کیسے چل سکتا تھا۔ لامحالہ جب مسلمانوں نے اس ملک کو وطن بنایا۔ اور یہیں رہنا شروع کیا تو اصلی باشندوں سے اُنھیں لین دین کرنا پڑا! اور اس طرح دونوں قوموں کے میل ملاپ سے ایک نئی تہذیب کا پیدا ہونا ضروری تھا۔

مولٰینا فرماتے ہیں کہ بنو اُمیہ کے عہد میں مسلمانوں کی جماعتی زندگی میں قدیم عربی

اثرات کے ساتھ ساتھ شام کے عیسائیوں اور یہودیوں کے عناصر تمدن بھی موجود تھے عباسی دور میں مسلمانوں کی سوسائٹی پر ایرانی تہذیب اور یونانی فلسفہ کا اثر پڑا چنانچہ اسی زمانہ میں علوم کی تدوین ہوئی اور علم تصوف معرض وجود میں آیا اور آگے چل کر اسلام کی اشاعت اور ترقی میں یہ چیزیں بڑی ممد ثابت ہوئیں۔ اسی طرح لاہور اور دہلی میں اسلامی اجتماع نے ہندوؤں کی جو باتیں اپنے مذاق کے مطابق پائیں، انھیں اخذ کر لیا۔ لیکن اب حالت یہ ہے کہ عربوں کے دور کو تو مقدس سمجھ لیا گیا ہے۔ اور ایرانیوں، ترکوں اور ہندوستانیوں کے دور کو زوال کا عہد بنایا جاتا ہے۔

اندرون ہند میں مسلمانوں کا پہلا مرکز لاہور تھا۔ یہاں مسلمانوں کو ہندوؤں کے رسوم و اطوار دیکھنے، اور ان کے علوم سے استفادہ کرنے کا موقع ملا۔ مسعود سعد سلمان جو غزنوی دور کا ممتاز شاعر ہے۔ اس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ عربی، فارسی کے علاوہ ہندی میں بھی شعر موزوں کرتا تھا۔ لاہور کے بعد دہلی کی باری آئی۔ شمس الدین التمش کے زمانہ میں دہلی کا شہر مجمع الاقوام بن گیا تھا۔ تاریخ میں لکھا ہے کہ التمش کے عہد میں چنگیز خاں کی تباہ کاریوں سے جان بچا کر بڑے بڑے سردار اور امیر جو سالہا سال سے حکومتوں کے مالک چلے آتے تھے اور نامی گرامی علماء اور وزراء دہلی میں جمع ہو گئے۔ ان جلیل القدر نوواردوں کی نظیر دنیا میں مشکل سے مل سکتی تھی۔ ان کی بدولت التمش کا دربار محمود غزنوی اور سلطان سنجر کے دربار کا نقش ثانی بن گیا۔ ابتدائے سلطنت سے ہی بادشاہ کی کوشش یہ رہی کہ وہ دنیا بھر کے علماء، سادات، ملوک، امراء اور عظام کبار کو اپنے دار السلطنت میں جمع کرے چنانچہ اس سلسلہ میں وہ ہر سال ایک کروڑ روپیہ صرف کرتا تھا۔ اس زمانہ میں دہلی میں ہر طرف سے اہل علم آگئے تھے۔ چنانچہ التمش کے فضل و کرم سے یہ شہر دنیا بھر کے بڑے آدمیوں

آدمیوں کا مرجع بن گیا۔

سلطان غیاث الدین بلبن[1] کے زمانہ میں بھی ماوراء النہر، خراسان، عراق، آذربائیجان فارس، روم وشام سے آنے والوں کا سلسلہ جاری رہا۔ ان نو واردوں کے ناموں پر دہلی میں پندرہ محلے آباد ہوئے۔ علاء الدین خلجی کے زمانہ میں دہلی کی جو شان وشوکت تھی، اُس کا نقشہ امیر خسرو نے ان کبھی نہ بھولنے والے الفاظ میں یوں کھینچا ہے۔

خوشا ہندوستان و رونق دیں	شریعت را کمال عز و تمکین
زعلم با عمل دہلی بخارا	زشاہاں گشتہ اسلام آشکارا
مسلمانان بہ نعمانی روش خاص	زدل ہر چار آمیں را بہ اخلاص
نہ کیں با شافعی نے مہر با زید	جماعت را و سنت را بجاں صید

شمال سے یہ نو وارد نئے نئے علوم اور معارف ساتھ لائے! ورادھر ہندوستان کے قدیم آداب وفنون سے استفادہ کیا جاتا چنانچہ جوں جوں دن گزرتے گئے اور ان دو بڑی قوموں اور تمدنوں کا اختلاط بڑھا۔ ہندوستان کا نیا تمدن برگ وبار لاتا چلا گیا۔

جس زمانے کی ہم بات کر رہے ہیں، اس زمانے میں مشرق قریب اور وسط ایشیا کے ممالک تہذیب وتمدن میں وہی حیثیت رکھتے تھے، جو اس صدی میں یورپ کو حاصل ہے۔ عربی وفارسی اس عہد میں علم وفلسفہ اور ادب وکلچر کی زبانیں تھیں۔ ان میں دنیا جہاں کے علوم وفنون کے ترجمے ہو چکے تھے! اور ان زبانوں کے بولنے والے اس وقت کی فکری اور علمی دُنیا کے صحیح معنوں میں امام تھے۔ یورپ میں قرطبہ، افریقہ میں قاہرہ عراق میں بغداد اور خراسان میں بخارا۔ ایک ہمہ گیر تہذیب ایک بین الاقوامی سوسائٹی

---

[1] شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک صفحہ ۱۴۱

اور ایک وسیع النظر ادب و فلسفہ کے مراکز تھے۔ یہاں یونان کے علوم نے نئی زندگی پائی۔ ایران کا پرانا ادب از سرِ نو زندہ ہوا، طب کو ترقی ملی ہیئیت اور جغرافیہ میں تحقیقات کی گئیں، اور قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ ان علمی سرگرمیوں میں دُنیا کی سب قوموں نے حصّہ لیا۔ محمود غزنوی سے لے کر اکبر اور عالمگیر کے زمانے تک شمال سے جو بھی اہلِ علم اور اصحاب کمال آئے وہ اپنے ساتھ علم و فلسفہ، اور تہذیب و تمدن کی ان شاندار روایات کو ساتھ لائے۔ یہ لوگ آنے سے پہلے ہندوستان کے علوم اور یہاں کی حکمت سے بھی ایک حد تک واقف ہو چکے تھے۔ خلیفہ منصور، ہارون، اور مامون کے زمانے میں سنسکرت کی بہت سی کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا، اور چونکہ سندھ میں مسلمانوں کی حکومت تھی اس لئے ہندوستان کے ساتھ ان کے سیاسی تعلقات قائم تھے اور اس کی وجہ سے علمی روابط بھی پیدا ہو گئے اور خاص طور پر مسلمانوں کا علم تصوف تو ہندی افکار سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔

بیشک شمال سے محمود غزنوی، محمد غوری، تیمور اور بابر ایسے تیغ زن اور جری سپہ سالار بھی آئے۔ لیکن ان کے ساتھ البیرونی ایسے محقق حضرات داتا گنج بخش ہجویری حضرت معین الدین چشتی اور حضرت بختیار کاکی جیسے اصحاب ارشاد و ہدایت بھی تشریف لائے! دوسرے محمود گاواں، بیرم خاں اور آصف جاہ ایسے مدبر اور سیاستداں بھی آئے اور عرفی، نظیری جیسے شاعر اور حکیم فتح اللہ شیرازی ایسے حکیم اور ان کے علاوہ بڑے بڑے مصوروں، مہندسوں اور اصحاب فن نے بھی اس ملک کو اپنا وطن بنایا۔ ان لوگوں کا اس وقت کی دُنیا میں علمی پایہ کتنا بلند تھا۔ اس کا اندازہ البیرونی کی شخصیت سے ہوتا ہے۔

البیرونی سلطان محمود غزنوی کے زمانے میں ہندوستان آیا۔ اس نے یہاں رہ کر سنسکرت زبان سیکھی اور ہندوؤں کے علوم و فنون کا برسوں مطالعہ کیا اور "کتاب الہند" کے نام سے ایک بے نظیر کتاب تصنیف کی۔ البیرونی کئی زبانوں کا عالم تھا۔ فارسی تو اس کی زبان تھی ہی، لیکن اس کے علاوہ عربی، عبرانی، سریانی اور سنسکرت پر بھی اسے پوری قدرت حاصل تھی۔ زبانوں سے زیادہ البیرونی علوم میں دستگاہ رکھتا تھا۔ وہ ریاضی، طبیعات، منطق، ہئیت، مساحت و ہندسہ، علم المناظر، ارضیات، علم الآثار، علم کیمیا، تاریخ مذاہب، جغرافیہ اور فلسفہ وغیرہ کا بڑا فاضل تھا۔ لیکن خاص کر ریاضی ہئیت اور جغرافیہ میں تو اسے تبحر تھا۔ اور ان علوم میں اس نے بڑی تحقیقات اور اصلاحیں کیں۔ البیرونی کی تصنیفات کا شمار کرنا مشکل ہے۔ تحقیق کرنے سے معلوم ہوا ہے کہ اس نے مختلف علوم و فنون پر ایک سو چودہ سے زیادہ کتابیں لکھیں۔ اس کی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک بے تعصب، صلح کل، آزاد خیال اور حق پرست حکیم تھا۔ اس کے حلقۂ احباب میں عیسائی، یہودی، زردشتی، صوفی اور ہندو غرضیکہ ہر قوم اور ہر مذہب کے لوگ تھے۔

البیرونی اس زمانہ میں ہندوستان میں آیا جس وقت کسی اجنبی کا ہندوؤں میں آنا اور ان کے ساتھ رہنا خطرے سے خالی نہ تھا۔ وہ غزنی سے جب ہندوستان پہنچا ہے تو مغربی ہند میں محمود غزنوی کے حملوں کی وجہ سے بڑی ابتری اور پریشانی پھیلی ہوئی تھی۔ اس کی ہمت، استقلال اور شوق کی داد دینی پڑتی ہے کہ اس نے اس زمانہ میں ہندوستان کا سفر کیا اور سنسکرت جو اس کے لئے بالکل اجنبی اور غیر مانوس زبان تھی سیکھی، اور ہندوستان کے مذاہب اور فلسفہ، ادب، جغرافیہ، ہئیت، جوتش

رسم ورواج اور قوانین میں تحقیقات کیں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ برہمن اس کی ذہانت اور علم و فضل کو دیکھ کر حیرت کرتے تھے! ور اُسے ساگر یعنی علم کا سمندر کہتے تھے۔

البیرونی ہندوستان آیا! اور سیر و سیاحت اور استفادہ اور تحصیل علم کر کے واپس چلا گیا۔ لیکن اس کے بعد البیرونی کے! ور ہزاروں بھائی بند اس ملک میں آئے اور نہیں بس گئے۔ گو التمش اور بلبن کے زمانہ میں تاتاریوں کے ہاتھ سے وسط ایشیا، اور عراق کی تہذیب اور علمی مرکز تباہ ہو گئے۔ لیکن اس مٹی ہوئی عظمت میں بھی علم و حکمت کی چنگاریاں ابھی باقی تھیں۔ چنانچہ کافی عرصہ تک شمال سے آنے والوں کا تانتا بندھا رہا۔ یہ لوگ اگر لشکروں کے سپہ سالار ہوتے تو اپنی سلطنتیں بنا لیتے۔ سیاست داں ہوتے تو ان کو نظم و نسق ملک میں اعلیٰ عہدے دئیے جاتے۔ عالم اور فاضل ہوتے تو علم اور ادب کی مجلسوں میں صدر نشین ہوتے۔ فن تعمیر سے دلچسپی ہوتی تو عمارتوں کے لئے نقشے بناتے۔ مصور اور شاعر ہوتے تو درباروں کی زینت اور عزت بنتے۔ الغرض کئی سو سال تک ان ارباب کمال کی بدولت ہندوستان کی تمدنی اور علمی زندگی میں وسعت گہرائی اور جلا پیدا ہوتی چلی گئی۔

ایک طرف شمال سے علم و حکمت کے یہ سر چشمے بہہ بہہ کر اس سرزمین کو سیراب کر رہے تھے اور دوسری طرف ہندوستان کے قدیم علوم کو کھنگالا جا رہا تھا۔ چنانچہ فاتح مسلمان ان سے کھلے دل سے مستفید ہوتے تھے۔ لیکن ہندوؤں کو بھی نئے اثرات کو قبول کرنے میں باک نہ تھا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں دونوں قوموں میں اخذ و قبول کے تعلقات بڑے وسیع ہو گئے تھے۔ اس عہد میں ہندوستانی اسلامی سلطنت کے لئے قانون مرتب کرنے کی کوشش بھی کی گئی۔ یہ فقہ کی کتاب فتاویٰ

تاتار خانیہ تھی، تاتار خانیہ دراصل بخارا کی حنفی فقہ کا عکس ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ مسلمان جو اب تک حاکم تھا ہندوستان میں اپنا ذہنی تفوق قائم کرنے میں کوشاں
ہے اور اپنے فکری سلسلہ کو اصل سرچشمہ یعنی بخارا سے وابستہ رکھتا ہے۔
تغلقوں کے بعد لودھی اور سوری آئے۔ تو ہندوستانی سوسائٹی سے مسلمان حکمران
اور بھی قریب ہوگئے۔ سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری دراصل ہندوستانی اسلامی
قومیت کی طرح ڈالنے والے ہیں۔ جسے بعد میں اکبر نے پروان چڑھایا۔ اکبر کے زمانہ
میں ہندوستانی مسلمان نے خود اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی سکت پیدا کرلی تھی۔ اور
اب وہ شمال سے آنے والوں کی سیاسی قیادت اور علمی اور ذہنی برتری کا محتاج
نہ رہا تھا۔ اور اس کی نظریں بخارا، سمرقند اور قاہرہ کی بجائے دہلی اور آگرہ کی طرف
اُٹھنے لگی تھیں۔ اکبر تغلقوں کی طرح نہ تو قاہرہ کے عباسی خلفاء کی دینی حاکمیت کو تسلیم
کرتا تھا۔ اور نہ اُسے اپنے باپ ہمایوں کی تقلید میں ایران کے شیعہ بادشاہوں کی
سرداری گوارا تھی۔ چنانچہ اس نے ہندوستان میں ایک مستقل صاحب اقتدار سلطنت
کی بنیاد رکھی۔ یہ خالص ہندوستانی سلطنت کی ابتدا تھی جس طرح مامون نے عربوں
اور ایرانیوں کی ذہنی مخاصمت کو دور کرکے دونوں قوموں کو بغداد کے سیاسی مرکز
کے تابع کرنے کی کوشش کی تھی۔ بعینہ اکبر نے ہندوستان کے مسلمانوں اور ہندوؤں
کو مغل تخت سے وابستہ رکھنے کے لئے ایک فکری اور سیاسی وحدت کی تشکیل کی۔
اتفاق سے عربوں کی طرح ایرانی بھی مسلمان تھے۔ اس لئے دونوں قوموں کو ملانے
کے لئے اسلام کی ایسی تعبیر ہوسکتی تھی۔ جو قرآن کے حقیقی منشاء کے مطابق بھی ہو۔ اور
دونوں قوموں کی مخصوص ذہنیتوں کو مطمئن بھی کردے۔ اسکے برعکس یہاں دو الگ الگ

مذاہب تھی۔ اور ہر مذہب اپنی اپنی جگہ ایک مستقل حیثیت رکھتا تھا چنانچہ ہندو مذہب اور اسلام کے ماننے والوں میں سیاسی یکجہتی اور ذہنی موافقت پیدا کرنے کے لئے ایک ایسے فکر کی ضرورت تھی جو مختلف مذاہب کو اپنے اندر لے سکے۔ اور اس میں الگ الگ تمدن رکھنے والی قوموں کی سمائی ہو جائے۔ یہ وحدت الوجود کا فکر تھا جو اسلامی تصوف کی وجہ سے مسلمانوں میں بھی ہر دل عزیز تھا۔ اور ہندوؤں کے مذہب میں بھی اس کی ممتاز حیثیت تھی۔

اکبر کی ہندوستانی سلطنت کا بنیادی اصول یہ فکر تھا۔ بدقسمتی سے ہندوستان کے حالات کچھ اس قسم کے تھے کہ اس فکر سے ملک کی سیاسی زندگی میں خاطر خواہ نتائج نہ نکل سکے۔ بلکہ اس کے خلاف مسلمانوں کے حکمران طبقوں میں سخت ردعمل ہوا۔ بات یہ ہے کہ جس طرح ماموں کے اقدام سے عربی ذہن کے تفوق پر زد پڑتی تھی اور عرب یہ محسوس کرنے لگے تھے کہ سیاسی اقتدار کے ساتھ ساتھ اب ان کی ذہنی برتری بھی خطرے میں ہے۔ چنانچہ خلیفہ متوکل کے زمانہ میں ماموں کے فکر اعتزال کے خلاف امام احمد بن حنبل کے مسلک کو غلبہ نصیب ہوا۔ اس طرح اکبر کے زمانہ میں بھی ہندوستان کے مسلمان حکمران طبقوں نے محسوس کیا۔ کہ اکبری مسلک سے اسلام کی برتری کو صدمہ پہنچے گا اور اس کے ساتھ ان کی سیادت بھی خطرہ میں پڑ جائے گی۔ چنانچہ یہاں بھی اکبری فکر کے خلاف بغاوت ہوئی۔ اور عالمگیر کے زمانے میں امام ربانی مجدد، الف ثانی کے مسلک کو حکومت کا اصول تسلیم کر لیا گیا۔

عالمگیر نے سیاسی طاقت کے زور سے مسلمانوں کے حکمران طبقوں کا ذہنی تفوق قائم رکھنا چاہا۔ اور اس سلسلہ میں امام ربانی کے عقیدہ وحدت الشہود سے بھی مدد لی گئی۔ لیکن اس میں وہ پورا کامیاب نہ ہو سکا۔ اور مزید بدنصیبی یہ ہوئی کہ اس کے جانشین اس قابل

نہ نکلے کہ وہ اتنی بڑی ذمہ داری کو سنبھال سکتے۔ چنانچہ اورنگ زیب کے مرتے ہی سلطنت
میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اور ظاہر ہے جب سیاسی قوت نہ رہی۔ تو اس سیاسی قوت کا
مظہر یعنی ذہنی تفوق کیسے قائم رہ سکتا تھا۔ محمد شاہ کے زمانے میں عالمگیر کی سیاسی
قوت کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے۔ نادر شاہ کے حملہ کے بعد حقیقت میں اکبر اور عالمگیر کی
بنائی ہوئی سلطنت کا محض دم واپسیں تھا۔

مسلمانوں کی سیاسی قوت فنا ہو گئی۔ لیکن وہ فکر جس نے اس سیاسی قوت کو عملی شکل
دی تھی وہ اب تک موجود تھا۔ شاہ ولی اللہ صاحب اور ان کا خاندان اس فکر کے
ترجمان ہیں۔ یہ فکر سیاسی قوت کے بل پر اپنی برتری ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ اس وقت
مسلمانوں کی سیاسی قوت میں تو اتنا دم خم ہی نہ رہا تھا۔ یہ فکر انسانی فہم و بصیرت اور
اپنی عمومیت اور افادیت پر اپنی برتری کی بنیاد رکھتا ہے۔ اور ہندو، مسلمان، عیسائی
اور یہودی کو یکساں طور پر اپنا مخاطب بناتا ہے،

شاہ صاحب کا یہ فکر کیا ہے؟ اور انہوں نے اُسے کس طرح نشر کرنے کی کوشش
کی۔ یہ بیان کچھ تفصیل چاہتا ہے، اور چونکہ شاہ ولی اللہ صاحب اور انکے اس فکر
کا اکبر اعظم اور اورنگ زیب عالمگیر کے عہد سلطنت اور ان کی سیاسی حکمت
عملیوں سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ اس لئے نامناسب نہ ہوگا اگر ہم یہاں ہندوستان
کے ان دو اولوالعزم اور عظیم المرتبت شہنشاہوں کے بارے میں مولینا کے
جو خیالات ہیں ان کا ذکر کر دیں۔

اکبر اعظم

اکبر ایک اولوالعزم بادشاہ تھا۔ اُس کے حوصلے بڑے اور دل اُن سے بھی بڑا تھا۔ قدرت نے اُسے غیر معمولی صلاحتیں عطا کی تھیں اور اس جیسی طبیعت والے بادشاہ کے لئے ممکن نہ تھا کہ وہ کسی دوسرے کا دبیل بن کر رہے۔ اکبر کے سر پر جب تاج رکھا گیا تو اس کی عمر بارہ برس کی تھی چنانچہ اس کا آتالیق بیرم خاں ہی سلطنت کے سیاہ و سفید کا مالک بنا۔ لیکن اکبر جب جوان ہوا اور اس کی فطری استعدادوں کے برسر کار آنے کا وقت آیا۔ تو اس نے محسوس کیا کہ اگر وہ تورانیوں کے بھروسہ پر رہا۔ تو جو اس کے باپ کا حشر ہوا تھا۔ وہی اس کا بھی ہوگا! ایرانی اثر دربار میں پہلے بھی کافی موجود تھا۔ اور بیرم خاں کی علیحدگی کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ایرانیوں کے عمل دخل کو کم کیا جائے۔ اس لئے اُدھر سے متنبہ رہنا ضروری تھا۔ ہندوستانی تو مغلوں کو غیر سمجھتے ہی تھے۔ پانی پت میں ہندوستانی مسلمان ابراہیم لودھی کے جھنڈے تلے بابر سے لڑے اور آگرہ کے پاس ہندوؤں کی طرف سے رانا سانگا نے جنگ کی۔ بابر اس وقت ہندوستانیوں کے مقابلہ میں گو کامیاب ہوا لیکن

انہوں نے بعد میں اس کے بیٹے ہمایوں کو ہندوستان سے بھاگ کر جان بچانے پر مجبور کیا۔ اس کے بعد جب ہمایوں پھر ہندوستان پر حملہ آور ہوا اور اس کے مرنے کے بعد اکبر کو دہلی کے تخت کو دوبارہ حاصل کرنے کے لئے لڑنا پڑا۔ تو پانی پت کے میدان میں پٹھان اور راجپوت ایک ہندو سپہ سالار کے ماتحت لڑنے کو نکلے تھے۔ بہرحال سارے کے سارے ہندوستانی کیا پٹھان اور کیا راجپوت مغلوں کو اجنبی اور دشمن سمجھتے تھے۔ بیشک اکبر نے ہیموں بقال کو شکست دے کر دہلی کی سلطنت حاصل کر لی تھی۔ لیکن ہر وقت اس کا امکان تھا کہ جس طرح ہندوستانیوں نے شیر خاں کی ماتحتی میں اکبر کے باپ کو ملک سے نکال باہر کیا تھا۔ اس طرح وہ دوبارہ اکبر کو بھی تخت و تاج سے محروم کر سکتے تھے اور خاص طور پر جب تورانی آئے دن بغاوتوں پر آمادہ ہوں اور ایرانیوں سے بھی ایک حد تک بعد ہو چکا ہو۔

اکبر کو ان حالات سے سابقہ پڑا۔ بیشک وہ بابر سے کم تیغ آزمانہ تھا۔ لیکن وہ یہ جانتا تھا کہ اگر تیغ آزمائی کے ساتھ ساتھ سلطنت کی بنیادیں محکم اور پائیدار نہ بنائی جائیں تو سلطنت سے ہاتھ دھونے پڑتے ہیں۔ اکبر اگر صحیح معنوں میں بڑا بادشاہ نہ ہوتا۔ تو ان حریف قوتوں کے مقابلہ میں سپر ڈال دیتا لیکن اس کی قسمت میں تو ہندوستان کی تاریخ میں ایک نئے نظام کا ڈول ڈالنا لکھا تھا۔ اور خدا نے اس کو اس بڑے کام کی پوری صلاحیت بھی دی تھی۔ چنانچہ اکبر نے اس عہد کے تاریخی تقاضوں کو پورا کرنے کی ہمت کی۔ اس وقت ہندوستان میں ضرورت تھی ایک ایسی سلطنت کی جو ہندوؤں کو جن پر ملک کی بیشتر آبادی مشتمل تھی۔ اور جن میں اب سیاسی بیداری اور قومی شعور پیدا ہو چلا تھا اپنا سکتی۔ وہ ہندوستان میں آباد کار مسلمانوں کو بھی مطمئن کرتی اور بابر اور ہمایوں کے ماتحت جو نئے عناصر ملک میں

آگئے تھے ان کو بھی ساتھ ملاتی۔ اگر خلجیوں اور تغلقوں کی طرح محض فوجی طاقت کے زور پر نئے عناصر حکومت کرنا چاہتے۔ تو ہندو اور ہندوستانی مسلمان مل کر ان کو ہمایوں کی طرح سلطنت سے بے دخل کر سکتے تھے، اور اگر ہندوؤں کو حکومت میں شریک نہ کیا جاتا تو ان کی ریشہ دوانیوں سے کبھی چین نصیب نہ ہوتا۔ کیونکہ اب ہندوستان کی سیاسی حالت ایسی تھی کہ ہندوؤں کو ناراض کر کے اس ملک میں امن قائم کرنا مشکل ہو گیا تھا۔

ہندوستان کا یہ تاریخی دور ایک ایسے نظام کا متقاضی تھا جو ہندوؤں، ہندوستانی مسلمانوں اور مغلوں کو ایک جھنڈے تلے جمع کرتا جس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں کے میل ملاپ سے ایک متحدہ کلچر بن رہا تھا، اور ایک مشترکہ زبان کی بنا پڑ رہی تھی۔ نیز ہندوؤں میں کبیر اور نانک ایسے مصلح پیدا ہو رہے تھے۔ جو دونوں قوموں، دونوں تمدنوں اور دونوں مذہبوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے میں کوشاں تھے۔ اسی طرح سلطنت اور سیاست میں بھی ایک ایسے نظام کی ضرورت تھی جو دونوں قوموں میں مشترک ہوتا وہ اسلامی بھی ہوتا، ہندوستانی بھی ہوتا اور ظاہر ہے آزاد بھی ہوتا۔ چنانچہ اکبر پہلا مسلمان فرمانروا ہے جس نے اس ملک میں آزاد اسلامی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ جو نہ ایران کی حلقہ بگوش تھی اور نہ عثمانی سلاطین کے تابع۔ یہ مسلمانوں کی قیادت میں ہندوستان میں قومی حکومت کی تشکیل تھی اور اسلام کے اصول و قوانین کے اندر ہندوستانی قومیت اور اس کے تمدن اور تہذیب کو زندہ کرنے کی کوشش۔

اس وقت کوئی ہندوستانی حکومت خواہ اس کا اقتدار کلیتہً مسلمانوں ہی کے ہاتھ میں ہوتا غیر مسلم ہندوستانیوں کو شریک کئے بغیر نہیں بن سکتی تھی۔ اکبر نے راجپوتوں کو اپنے ساتھ ملایا حاکم محکوموں کو زور بازو سے بھی اپنے ساتھ ملا سکتے تھے لیکن یہ ملاپ

اوپرے دل سے ہوتا ہے اور دیرپا نہیں ہوتا۔ اکبر نے راجپوتوں کے دلوں کو ہاتھ میں لینے کی کوشش کی اس نے راجپوتوں سے ناطہ جوڑا۔ ان کی بعض رسمیں قبول کرکے اُن کو اپنے سے قریب کیا، ہندوؤں سے جزیہ اٹھا دیا اور وحدۃ الوجود کے عقیدہ کو اپنے نئے فکر کی بنیاد قرار دے کر یہ واضح کردیا کہ صداقتیں سب مذاہب میں ہیں اور ایک ہی مصدر سے ہر قوم کو رُشد و ہدایت کی نعمتیں ملتی رہی ہیں۔ اکبر کی یہ باتیں محض سیاسی مصلحت کی بنا پر نہ تھیں، وہ دل سے بھی ان کا قائل تھا۔ اور فیضی اور ابوالفضل نے اکبر کو ان باتوں کے سچا ہونے کا پورا یقین دلایا تھا۔ اور وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ اس کے مسلک سے اسلام کو گزند نہیں پہنچے گا۔

اکبر کا دین الٰہی کیا تھا؟ اس کے متعلق اس عہد کے مورخ ملا عبدالقادر بدایونی نے بہت تفصیل سے لکھا ہے، ملا صاحب بڑے سخت گیر مورخ ہیں۔ ہمیں یہاں اُن کے بیانات کی تردید مقصود نہیں۔ لیکن ہمارے خیال میں ملا صاحب نے اکبر کے ان واقعات کو سطحی نظر سے دیکھا ہے اور انہوں نے زیادہ تعمق سے کام نہیں لیا۔ خود ہمارے زمانے میں مصطفٰے کمال کی ایک مثال موجود ہے۔ مرحوم کی بے دینی اور الحاد کے متعلق کئی علمی شواہد پیش کئے جاتے ہیں اور ایک نہیں سینکڑوں کتابیں اس قسم کے واقعات سے پُر ہیں لیکن دیکھنے والوں میں بھی بڑا فرق ہوتا ہے۔ مصطفٰے کمال کو ترکی میں ایک نئے دور کا آغاز کرنا پڑا۔ اگر وہ ایسا نہ کرتا تو ترکی کے حالات کچھ ایسے تھے کہ ترکی قوم کا وجود ہی خطرے میں پڑ جاتا۔ اور مخالف قوتیں اُسے ابھرنے کا موقعہ نہ دیتیں۔ مصطفٰے کمال نے نئے دور کی داغ بیل ڈالی۔ جو اُسے طرز نو کا حامی نظر آیا اُسے اپنے ساتھ ملایا۔ جن لوگوں نے اُس کی مخالفت کی ان کو اور ان کی ہر چیز کو مردود قرار دیا۔ ممکن ہے کہ اُس کے معاون اپنے

ساتھ بُری عادتیں بھی لائے ہوں، لیکن چونکہ ضرورت مددگاروں کی تھی۔ اس لئے اُنھیں قبول کر لیا گیا۔ اسی طرح اکبر کو بھی اپنے نئے مسلک کے لئے حمایتی چاہیئے تھے وہ اُسے جس گروہ سے بھی ملے۔ اُس نے اُنھیں اپنے ارد گرد جمع کر لیا۔ اور ان سے اپنا کام چلایا۔

جب کسی فکر پر عمل ہوتا ہے تو شروع میں بعض دفعہ بڑی گڑبڑ ہوتی ہے۔ فکر خواہ کتنا واضح اور صاف ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن چونکہ کام کے لئے موزوں آدمی میسّر نہیں آتے۔ اس لئے کام نہایت بے ڈھنگے پن سے ہوتا ہے۔ اور اکثر اوقات اس سے عجیب خلفشار سا پیدا ہو جاتا ہے۔ اکبر کا دور اسی قسم کے خلفشار کا دور ہے لیکن اکبر کے بعد بھی اکبر کی سیاست پر برابر عمل ہوتا رہا۔ چنانچہ زمانے کے ساتھ ساتھ اکبری عہد کی فرد گذاشتوں کی بھی اصلاح ہوتی گئی۔ جہانگیر کے بعد شاہجہاں کا عہد آیا۔ تو ہندوستان کی سلطنت اپنے پورے عروج پر پہنچ چکی تھی۔ یہ سلطنت نمونہ تھی اُس زمانے کے سرمایہ دارانہ نظام کے کمال کا۔ اس نظام میں بیرون ہند کے اسلامی اثرات نومسلم ہندوؤں کے اثرات اور مطیع ہندوؤں کے اثرات سب جمع ہو گئے تھے، البتہ ہندوؤں کی ایک جماعت جو تقریباً نہ ہونے کے برابر تھی اور اپنے قدیم نظام پر مستقل مزاجی سے اڑی ہوئی تھی۔ وہ اس نئے ہندوستانی نظام کی برابر مخالف رہی۔ بہرحال اگر اکبر اس نظام کی داغ بیل نہ ڈالتا تو جہانگیر، شاہجہاں اور اورنگ زیب کے عہد میں ہندوستانی تہذیب نے تعمیر، سیاست، فن، اور علم کی دنیاؤں میں جو معجزات دکھائے، وہ کیسے ظہور پذیر ہوتے۔ ان فرمانرواؤں کی عظمتیں درحقیقت اکبر اعظم کی عظمت کا نتیجہ ہیں۔

اکبری عہد کی غلطیاں ایسی غلطیاں نہ تھیں جو بے علمی یا جہالت کی وجہ سے کی جاتی ہیں پرانی ڈگر کو چھوڑ کر نئی راہ پر چلنے والے کے سامنے ہموار راستہ نہیں ہوتا۔ وہ اپنی راہ خود بناتا ہے۔ کیونکہ زمانہ کی ضرورتیں اسے مجبور کرتی ہیں اور حالات اسکے متقاضی ہوتے ہیں۔ بعد میں آنیوالوں کو چونکہ نبے بنائے نقشے ملتے ہیں۔ اس لئے ان نقشوں کو بناتے وقت جو ادھر اُدھر خطوط کھینچے گئے تھے، ان کو وہ غلط کہہ کر اپنی فرزانگی کا ثبوت دیتے ہیں۔ وہ غلطی سے سمجھ لیتے ہیں کہ پہلے بیوقوف تھے۔ انہوں نے ایسا نہ کیا۔ ہم ہوتے تو یوں کرتے۔ اکبر کے معترضین کا بھی کچھ ایسا ہی حال ہے۔ وہ اکبر کو اس کے حالات و ماحول سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ انھیں اس کی مشکلات کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ اس لئے وہ اس کی شخصیت کے ساتھ انصاف نہیں کر پاتے۔

اکبر نے راجپوتوں میں اپنے نئے حلیف بنائے اور سکندر لودھی اور شیر شاہ سے زیادہ ہندوؤں سے رعائتیں کیں۔ اکبر دیکھ چکا تھا کہ ہندوستانیوں کو اپنا بنائے بغیر مغل اس ملک پر حکومت نہیں کر سکتے۔ سیاسی روابط ہوں تو لامحالہ ذہنی ملاپ کا بھی ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اکبر کو اس کام میں شیخ مبارک اور ان کے دونوں بیٹوں فیضی اور ابوالفضل سے بڑی مدد ملی۔ چنانچہ اس سیاسی اتحاد کے لئے محی الدین ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود کو فکری اساس بنایا گیا۔ وحدت الوجود کا یہ فکر مسلمانوں کے حکمراں طبقوں میں پہلے سے موجود تھا اور تصوف کی وجہ سے اسے بڑی مقبولیت حاصل تھی۔ ہندوؤں کے ہاں بھی یہ فکر تھا۔ اس اشتراک ذہنی کو اکبری سیاست کا اساس مانا گیا اور مذہب اسلام کی برتری جواب تک حکومت کا دستور تھی اور غیر مسلم اس حکومت میں برابر کے شریک نہ تھے۔ اس کی بجائے اسلام بحیثیت ایک دین کے تو برتر اور اعلےٰ ہی تسلیم کیا گیا۔ لیکن

حکومت کا دین اسلام نہ رہا۔ اکبر اب صرف مسلمانوں کا بادشاہ نہ تھا۔ بلکہ سارے ہندوستانیوں کا فرمانروا تھا! ور ساری رعایا بادشاہ کی نظروں میں یکساں ور مساوی تھی۔

وحدت الوجود کے عقیدے کے یہ معنی ہیں کہ سارے مذاہب ایک ہی صداقت کی مختلف تعبیریں ہیں۔ فرق صرف شکلوں کا ہے۔ اصل دین ایک ہی ہے۔ لیکن اس کا پتہ کیسے چلایا جائے کہ اصل دین کیا ہے! ور وہ کون سی صداقت ہے جس کی یہ سب تعبیریں ہیں! اور وہ اصول و مبادی کیا ہیں، جو سب مذاہب میں مشترک ہیں۔ ابن عربی اور ان کے پیروؤں کے نزدیک اسلام ہی اس سچائی کا معیار ہے۔ یہی ایک کھسوٹی ہے۔ جس پر سب دین پرکھے جا سکتے ہیں! ور تمام مذاہب میں اس کی حیثیت ایک میزان کی ہے۔ وحدت الوجود کو اس طرح ماننے سے نعوذ باللہ اسلام کی برتری کا انکار لازم نہیں آتا۔ بلکہ اس سے اسلام کی حقانیت اور اجاگر ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن عربی جو مسلمانوں میں اس فکر کے بانی اور مبلغ ہیں۔ ان کی اپنی زندگی اتباع حدیث کا نمونہ تھی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں کہ ہر "حقیقت" جو خلاف "شریعت" ہو گمراہی ہے۔

یہ ہے عقیدہ وحدت الوجود کی اصل حقیقت جس پر اکبر کے دین الٰہی کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ لیکن اکبر نے جو سیاسی مسلک اختیار کیا، وہ بھی کچھ تشریح چاہتا ہے۔ بات یہ ہے کہ اکبر سے پہلے ہندوستان میں جہاں تک اصول کا تعلق ہے۔ مسلمانوں کی حکومت ایک مذہبی گروہ کی حکومت تھی۔ جو شخص بھی مسلمان ہوتا قانوناً اس مذہبی حکومت (Theocracy) کا رکن سمجھا جاتا۔ غیر مسلم کی حیثیت اس میں ذمی کی ہوتی یعنی وہ جزیہ دیکر اس حکومت میں رہ سکتا تھا۔ بیشک قانون کی نظر میں مسلمان اور غیر مسلم کی تمیز نہ ہوتی تھی! ور انصاف پسند بادشاہ رعیت کے ہر فرد سے برابر انصاف کرتے تھے۔ لیکن

جہاں تک حکومت کا معاملہ تھا وہ مذہبی حکومت تھی۔ اور غیر مسلم اس میں ثانوی حیثیت رکھتے تھے۔ اکبر کی کوشش یہ تھی کہ وہ اس مذہبی حکومت کو دنیوی حکومت میں تبدیل کر دے دوسرے لفظوں میں اکبر نے Secularization of State یعنی ایک خاص مذہبی گروہ کی حکومت کی بجائے ریاست کو ملک میں تمام بسنے والوں کی نمائندہ اور ترجمان بنانے کے تصور کو جس پر یورپ میں انقلاب فرانس کے بعد عمل ہوا! ور اسلامی ملکوں میں آج اس کو دستوری حیثیت دی جا رہی ہے۔ سولہویں صدی کے وسط میں ہندوستان میں نافذ کیا۔

اکبر کا یہ اقدام برا تھا یا اچھا۔ اس کا اندازہ آپ اُس زمانے کے حالات سے لگائیے۔ اکبر کے ہم عصر عثمانی سلاطین کا ذکر ہے کہ ان کی ایران کے حکمرانوں سے سخت خونریز جنگیں ہوتی رہتیں اتفاق سے عثمانی ترک سُنی تھے۔ اور ایران کی حکومت کا مذہب شیعہ تھا چنانچہ ترکی اور ایران کی جنگ سُنی اور شیعہ کی جنگ بن گئی! ور اس سے مسلمانوں کے ان دونوں فرقوں میں اتنی منافرت پیدا ہو گئی کہ ایک دفعہ سلطان سلیم عثمانی نے اپنی رعایا کے ایک بہت بڑے گروہ کو جس کی تعداد کئی ہزار تک پہنچی تھی محض اس بنا پر قتل کرا دیا کہ وہ شیعہ تھی! ور سُنی حکومت ان پر اعتماد نہ کر سکتی تھی۔ اسی طرح اُس زمانے میں یورپ کے کسی ملک میں اگر حکمران کیتھولک ہوتا تو پروٹسٹنٹ کی شامت آجاتی! ور اگر کہیں پروٹسٹنٹ برسر اقتدار آجاتے تو کیتھولک پر بے پناہ مظالم توڑے جاتے۔ الغرض یورپ میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ، ایشیا میں شیعہ، سُنی اور ادھر ہندوستان میں شیعہ سُنی کے علاوہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا جھگڑا تھا۔ اکبر یہ چاہتا تھا کہ ملک کی سب رعایا بلاتمیز مذہب وملت حکومت کو اپنا سمجھے۔ اور ایک گروہ دوسرے مذہبی گروہ پر

جبر و استبداد نہ کر سکے۔ اور نہ مذہب کی بنا پر ان پر اپنی حاکمیت جتلائے۔

یورپ والوں نے تو ان مذہبی نزاعات کا یہ حل نکالا کہ حکومت کو مذہب سے بالکل بے تعلق کر دیا۔ اُن کے ہاں آہستہ آہستہ حکومت کا دائرہ اثر اتنا وسیع ہوتا چلا گیا کہ مذہب سمٹ سمٹا کر صرف شخصی زندگی تک محدود ہو گیا۔ لیکن آخر شخصی زندگی بھی کسی نہ کسی حد تک تو اجتماعی زندگی ہی کا پرتو ہوتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ میں انسانوں کی عملی زندگی میں مذہب کا وجود اور عدم وجود یکساں ہو کر رہ گئے۔ چنانچہ جب زندگی اخلاقی ضابطوں سے آزاد ہو گئی، اور گو فرد تو قومی اخلاق کے شکنجے میں کسا گیا۔ لیکن ایک قوم دوسری قوم کے ساتھ معاملہ کرنے میں کسی ایسے اصول اور قواعد کی پابند نہ رہی، جو دونوں میں مشترک ہو اور دونوں اُسے احترام کی نظروں سے دیکھتیں۔ مذہبی نزاع کو مٹانے کا یہ طریقہ لابدی طور پر مذہب کو سرے سے ختم کرنے کا سبب بنتا ہے۔ اور مذہب کو انسانوں کی زندگی سے نابید کرنا ان کی مشکلات کو کم نہیں کرتا۔ بلکہ ان مشکلات میں اور اضافہ کرتا ہے۔ کیونکہ ایک فرد پر تو وہ جماعت جس میں وہ رہتا ہے، دار و گیر کر سکتی ہے! ور جماعت پر کل قوم کے اخلاقی ضابطے اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ لیکن قوموں کو آپس کے معاملات میں کسی اصول کا پابند بنانے کے لئے ایسے اخلاقی ضابطوں کی ضرورت پڑتی ہے جو سب قوموں میں مشترک ہوں۔ سب قومیں ان کی صداقت کو تسلیم کرتی ہوں، اور سب کا اُن پر اتفاق ہو سکتا ہو۔

اہل یورپ نے رعایا کے مذہبی جھگڑوں کو ختم کرنے کے لئے سیاست کا رشتہ مذہب سے بالکل قطع کر دیا۔ ان کے برعکس اکبر نے ان نزاعات کو سلجھانے کے لئے مذہب کا انکار نہیں کیا، بلکہ الٹا اپنی سیاست کی بنیاد مذہب پر رکھی۔ لیکن یہ مذہب کسی ایک سا

گروہ، جماعت یا قوم کا مذہب نہ تھا۔ بلکہ یہ مذہب تھا اپنے وسیع ترین معنوں میں، اور اپنی عمومی حیثیت کے اعتبار سے۔ اس مذہب سے مراد انسانیت کے وہ اخلاقی اصول تھے جو سب مذاہب میں موجود ہیں! اور اس کی بنیاد یہ خیال تھا کہ ہر قوم کو ایک ہی سرچشمہ ہدایت سے وقتاً فوقتاً خدا کا پیغام ملتا رہا ہے۔ گو مرورِ زمانہ کی وجہ سے لوگوں نے اس پیغام کی شکلیں مسخ کر دی ہیں۔ لیکن پھر بھی ان میں اصل کا پتہ اب تک مل سکتا ہے۔ یہ ہے اکبر کا دین الٰہی، اور اسی کو اکبر نے سلطنت کا مذہب بنانے کی کوشش کی۔

ممکن ہے اس سے کسی کو یہ غلط فہمی ہو کہ ہمارے نزدیک مذہبی حکومت مذموم ہے! اور اس کے مقابلہ میں دنیاوی حکومت کو ہم بہتر سمجھتے ہیں۔ در اصل یہاں (Theocracy) مذہبی حکومت اور (Secular) دنیاوی حکومت کا مقابلہ یا ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا مقصود نہ تھا۔ مذہب میں جب تک کہ انقلاب کی روح باقی رہتی ہے، اس کی بنیادوں پر جو بھی حکومت بنے۔ وہ بہترین حکومت ہوتی ہے۔ اس قسم کی مذہبی حکومت کے ارکان اور کارکنوں کی زندگیوں میں چونکہ نئے مذہب نے ایک انقلابی روح پھونکی ہوئی ہے۔ اس سے وہ اس روح کو عام کرنے اور اُسے دوسروں تک پہنچانے میں غیر معمولی جوش و خروش سے سرگرم کار رہتے ہیں۔ ان کا نصب العین حکومت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ اُسے محض "اعلائے کلمۃ الحق" کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اس طرح کی حکومتیں ہر انقلاب کے بعد معرض وجود میں آتی ہیں۔ گو ان کی عمر زیادہ نہیں ہوتی۔ لیکن ان کا اثر بعد میں صدیوں تک اپنا کام کرتا رہتا ہے۔ ان حکومتوں کو مذہبی حکومتیں کہہ لیجئے۔ یا انھیں انقلابی حکومتوں کا نام دیجئے۔ بہر حال ان کے

اچھا ہونے سے کون سا صحیح العقل انسان ہوگا جو انکار کرے۔ لیکن جب مذہب کسی ایک جماعت یا مخصوص قوم کا اجتماعی دین بن جائے۔ اور اس میں خود کو بدلنے اور دوسری کو بدل دینے کا جنون یا انقلابی جذبہ سرد پڑ جائے، اسوقت اس مذہب کے ہاتھ میں زمام اقتدار دے دینا دراصل قوم کے رجعت پسند طبقہ کو حکومت سونپ دینا ہوتا ہے! در رجعت پسند طبقہ کی حکومت اور پھر جب وہ مذہب کا نام لیوا بھی ہو اخدا اسکے شر سے ہر قوم کو مامون رکھے۔

جب مذہب اس طرح سے رجعیت کا نشیمن بن جائے! ور ترقی دشمن طبقے مذہب کی پناہ ڈھونڈیں۔ مذہب محض رسوم کا نام ہو! وراس میں ولولہ انقلاب ناپید ہو جائے اسوقت مذہب کا نام لے کر توسن اقتدار پر ہاتھ ڈالنے والے اکثر رجعت پسند افراد ہوتے ہیں، ممکن ہے وہ زبان سی بڑے ترقی پسند نہیں۔ لیکن ان کا عمل عموماً ترقی کے خلاف جاتا ہے، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ترکی میں مصر میں، ایران میں اور مراکش میں جن لوگوں نے ان آخری سالوں میں مذہب کے نام سے اپنی اپنی قوموں کو للکارا، وہ آخر میں اپنی قوموں کی آزادی اور ترقی کے دشمن ثابت ہوئے، اور جمہور نے یا تو انھیں بیخ و بن سے اکھاڑ کر ارض وطن سے باہر پھینک دیا! ور یا انھیں اس قابل نہ چھوڑا کہ کوئی ان کی طرف دیکھے یا ان کی بات سُنے۔

اکبر کے دین الٰہی کا یہ اساسی فکر تھا۔ جہاں تک اصل فکر کا تعلق ہے، اکبر کے مشیروں کی اصابت رائے پر شک کرنا صریحاً ناانصافی ہوگی، ہندوستان ایسے براعظم میں جہاں اتنی مختلف قومیں اور اتنے مختلف مذاہب ہیں، اور پھر ملک اتنا وسیع اور قوموں کی آبادی اس قدر زیادہ ہے کہ نہ ایک قوم دوسری قوم کو اپنے اندر ہضم کر سکتی ہے اور نہ اُس کا فنا کرنا اس کے لئے ممکن ہے، اس براعظم میں اگر کوئی حکومت خدا کی اتنی مخلوق کو اپنے

قابو میں رکھ سکتی ہے۔ تو یا تو وہ انگریزوں کی طرح کوئی ایسی حکومت ہو سکتی ہے جو کسی مذہب کو بھی قابل التفات نہ سمجھے! اور سیاست کو صرف اپنے مخصوص مفاد کا تابع بنائے اور یا پھر اکبر جیسی حکومت ہو۔ جو سب مذاہب کی اصل کو ایک جانے اور ہر قوم کو اجازت دے کہ وہ اپنی اپنی شریعت کے مطابق زندگی بسر کریں لیکن مذہب کی صحیح روح سے منحرف نہ ہوں۔

اکبر کے زمانہ میں ہندوستان کی اسلامی حکومت جس ارتقائی دور میں پہنچ چکی تھی۔ اسوقت ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک مشترک فکر کے تابع کر کے ان میں سیاسی وحدت پیدا کرنا حالات کا طبعی تقاضہ تھا لیکن اگر اس مشترک فکر کو سلیقہ سے خیال سے عمل کی دنیا میں لایا جاتا تو نہ اتنی بدعنوانیاں پیدا ہوتیں، نہ اسلام کی برتری پر کوئی حرف آتا اور نہ مسلمانوں کے حکمراں طبقے بدظن ہوتے۔ لیکن بدقسمتی یہ تھی کہ اس فکر کی داغ بیل دربار شاہی میں پڑی۔ اس لئے اوّل روز سے اس میں خرابیاں پیدا ہو گئیں۔ اس کے کئی ایک اسباب تھے۔ سب سے بڑا سبب تو یہ تھا کہ چونکہ بادشاہ اس نئے فکر کا داعی تھا۔ اس لئے منفعت طلبوں کو موقعہ مل گیا! اور خلوص کی بجائے محض دنیوی اعزاز کے لئے لوگ بادشاہ کی ہاں میں ہاں ملانے لگے اس خلفشار کا ایک سبب اور تھا۔ دین الٰہی کے بانیوں نے مختلف مذاہب میں وحدت فکر تو ڈھونڈھ لی۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ضروری تھا کہ ہر مذہب نے زندگی گزارنے کے لئے جو ضابطے مقرر کر رکھے ہیں۔ اس کی حیثیت اور ضرورت کو بھی سمجھا جاتا۔ بیشک وحدتِ ادیان اپنی جگہ پر ٹھیک ہے۔ لیکن ہر دین کی شریعت کے قاعدوں اور قوانین کی پابندی کے بغیر جماعتی زندگی تو قائم نہیں رہ سکتی۔

الغرض دین الٰہی کے داعیوں نے "شرح و منہاج" کی اہمیت کو صحیح طور پر محسوس نہ

کیا یہ بھی ممکن ہے کہ ارباب فکر پر تو یہ حقیقت عیاں ہو۔ لیکن عام پیروؤں نے اخلاقی ضابطوں سے بچنے کے لئے شریعت سے عمداً بے پروائی برتی ہو۔ بہرحال وجہ کوئی ہو۔ اکبر کے دینِ الٰہی کو اس ذہنی انتشار سے بڑا گزند پہنچا۔ اکبر اور اس کے درباریوں کے متعلق یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ علی الاعلان شریعت کا مضحکہ اڑاتے تھے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ اس فکر کے ممتاز افراد مذہب کی تضحیک اور اس سے استہزار روا نہ رکھتے ہونگے چنانچہ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ کسی نئی تحریک کے دوسرے درجے کے داعی ہی پہلی تحریکوں کا مذاق اڑانے میں پیش پیش رہتے ہیں۔ مثلاً اشتراکیت کے بڑے رہنما مذہب کے خلاف اس طرح کی بے سروپا باتیں نہیں کرتے جس طرح عام پروپیگنڈا کرنے والے کیا کرتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ اس قسم کی فضا اکبر کے دربار شاہی میں پیدا ہو گئی ہو اور نیز مذہبی طبقوں کی طرف سے جتنی مخالفت بڑھتی گئی ہوگی۔ اسی نسبت سے نئی تحریک کے کارکن بھی تضحیک اور استہزار پر اتر آئے ہوں گے۔

دراصل ضرورت اس امر کی تھی کہ وحدت ادیان کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی ملحوظ رہتی کہ ساری مذاہب کے بنیادی اصول تو ایک ہو سکتے ہیں لیکن ہر مذہب کی اپنی ایک ظاہری شکل ہوتی ہے جو احکام اور قوانین کی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہے، اور ہر قوم کے افراد اُن کے پابند رہ کر ہی اپنی زندگی کو مفید اور باکار بنا سکتے ہیں۔ قرآن کی زبان میں یوں کہہ لیجئے کہ ساری دنیا کا دین تو ایک ہی ہے۔ لیکن اس کی شریعتیں الگ الگ ہیں۔

اگر وحدت ادیان سے یہ سمجھ لیا جائے کہ شریعت بیکار محض ہے تو اس سے زندگی بے ضابطہ ہو جاتی ہے اور کوئی انسانی جمعیت بن نہیں سکتی۔ اور اس طرح شریعت کا انکار آگے چل کر اصل دین کا انکار ہو جاتا ہے چنانچہ شریعت اور اصل دین یعنی حکمت کے اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے سے اکبری عہد میں ساری ابتری پھیلی۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ وحدت کا

فکر بھی موجود رہتا اور قوموں کے قوانین کی علیحدہ حیثیت کو بھی برقرار رکھا جاتا۔ ہندوؤں کے لئے ان کا قانون نافذ ہوتا، اور مسلمان اپنی شریعت پر چلتے۔ دین الہی کے اس اضطراب فکری نے نہ ہندوؤں کو اپنی طرف کھینچا اور نہ مسلمان اُدھر مائل ہوئے! اور مسلمانوں کے حکمراں طبقے تو اس سے اور بھی بدک گئے۔ اور ان میں رد عمل کے طور پر ایک اور فعال تحریک پیدا ہوئی جس کی قیادت امام ربانی نے فرمائی لیکن اس تحریک کو سمجھنے کے لئے کچھ تفصیل کی ضرورت ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اسوقت ہندوستانی مسلمانوں کے دو گروہ تھے۔ ایک ملکی اور دوسرا غیر ملکی۔ شیر شاہ نے ملکیوں کی مدد سے غیر ملکی مغلوں کو شکست دی تھی۔ ہمایوں نے پھر غیر ملکیوں کی وجہ سے دہلی کی سلطنت پر قبضہ کر لیا۔ اکبر نے اپنی حکومت کی جڑیں مضبوط کرنے کے لئے راجپوتوں سے معاملہ کیا! ور اس طرح مغلوں کے تخت و تاج کے لئے نئے محافظ پیدا ہو گئے۔ جب دین الہی کا چرچا ہوا تو خاص طور پر غیر ملکی مسلمانوں نے محسوس کیا کہ سلطنت میں ہندو تو برابر کے شریک تھے ہی۔ اب تو ان کی مذہبی برتری جو انھیں ہندوؤں پر حاصل تھی وہ بھی خطرے میں ہے۔ اس خیال نے غیر ملکی حکمراں طبقوں کو چوکنا کر دیا۔ اور ان کے دماغوں میں ایک عام ہلچل پیدا ہو گئی۔

غیر ملکی حکمراں طبقوں کا سیاسی اور فکری مرکز بخارا تھا۔ بخارا کی فقہ، بخارا کا علم کلام اور بخارا کے علماء کی کتابیں ہندوستان میں آئیں! ور یہی مدرسوں کا نصاب بنا۔ علم و فقہ کی طرح بخارا سے حکمرانوں کے گروہ بھی آتے رہتے تھے۔ اکبر کے عہد تک یہ ہوتا رہا کہ جب کبھی ہندوستان میں مسلمانوں کی قوت کمزور پڑتی۔ تو اس نواح سے تازہ دم مسلمان آجاتے اور اسلامی حکومت کے لئے یہ لوگ تقویت کا باعث بنتے۔ اکبر نے جب ہندوؤں

کو مراعات دیں۔ اور ایک حد تک مذہب میں ان کا مساوی درجہ ماننے کی بھی جرأت کی۔ تو ان غیر ملکی مسلمانوں میں بڑی بے چینی پھیلی۔ دوسری بات یہ ہوئی کہ اکبری سیاست کو چلانے میں شیعوں کا بھی بڑا ہاتھ تھا۔ بخارا چونکہ سُنیوں کا مرکز تھا۔ اور یہ لوگ شیعیت کی مخالفت میں بڑے سرگرم بھی تھے۔ یہاں تک کہ بخارا میں تصوف کا جو نقشبندی طریقہ رائج تھا۔ اُس میں بھی شیعوں کے خلاف کافی رجحان موجود ہے۔ شیعہ سمجھتے تھے کہ وہ اکبری سیاست کی تائید کر کے دربار سے بخاری اور سُنی اثر کو کم کر سکیں گے۔ چنانچہ جب اکبر کے خلاف ردعمل ہوا تو شیعوں اور ہندوؤں دونوں پر عتاب آیا۔ اور سُنی حکمران طبقے دونوں کے مخالف ہو گئے۔ ہندو تو سیاسی اقتدار میں ان کے مدمقابل بن رہے تھے۔ اس لئے اُن سے یہ لوگ ناراض تھے۔ اور شیعوں سے بخارا کے ترکمانوں کی پرانی چشمک تھی۔ اسلام سے پہلے بھی ایران اور توران کی آویزش رہی۔ اسلام لانے کے بعد اس دور میں شیعہ اور سُنی کے نام سے یہ ایک دوسرے کے خلاف ہو گئے۔ الغرض ترکمانی اور ایرانی یا اُسے آپ سُنی اور شیعی کہہ لیجئے کشمکش ایک طرف اور ہندو اور مسلم طبقوں کی رقابت دوسری طرف، یہ حریف طاقتیں تھیں۔ جن کو اکبر نے قابو میں رکھنے کی کوشش کی تھی۔ وہ اس میں بہت حد تک کامیاب رہا۔ جہانگیر اور شاہجہان کے عہد میں بھی یہ توازن ایک حد تک قائم رہ سکا لیکن اورنگ زیب کے زمانہ میں تورانیوں کا پلہ بھاری ہو گیا۔ اور شیعہ اور ہندو دونوں عالمگیری سیاست سے برگشتہ خاطر ہو گئے۔

اورنگ زیب عالمگیر

اکبر نے غیر ملکی اور ملکی مسلمانوں اور ہندو راجپوتوں کو ایک فکری اور سیاسی وحدت میں سمونے کی کوشش کی۔ ہندوستان کی اسلامی سیاست میں اکبر کی یہ روش نئی سی تھی چنانچہ مسلمانوں کے حکمراں طبقوں کو طبعاً یہ "بدعت" ناگوار گزری اور اس کے خلاف بڑی شورشیں ہوئیں۔ جہانگیر کا زمانہ آیا تو حضرت مجدد الف ثانی نے اکبری عہد کی بعض بے عنوانیوں کی اصلاح کے لئے جد و جہد شروع کی۔ ابتدا میں جہانگیر نے آپ کو گوالیار کے قلعہ میں قید کر دیا لیکن بعد میں آپ رہا کر دیئے گئے! اور جہانگیر نے اپنے باپ کی بعض بدعات سے توبہ بھی کر لی۔ شاہجہاں کا زمانہ اعتدال کا زمانہ ہے۔ اس عہد میں اکبری افراط ہٹ کر اپنے صحیح مقام پر آ گئی! اور ہندوستانی اسلامی تہذیب کو اپنے نقطہ عروج پر پہنچنے کا پورا موقعہ ملا۔ اکبر غیر ملکی مسلمانوں کی مدد سے ہندوستان کے تخت کا مالک بنا تھا۔ لیکن بعد میں اس نے اپنے تخت کے استحکام اور غیر ملکیوں کے پلڑے کو برابر رکھنے کے لئے ہندو راجپوتوں کو اپنے اردگرد جمع کر لیا۔ چنانچہ اس طرح سے دربار میں یہ دو بڑے سیاسی گروہ

پیدا ہو گئے! دراکبر کے زمانہ سے ہی ان میں آپس میں کشمکش رہنے لگی۔ اکبر کی جانشینی کے متعلق جہانگیر اور اس کے بیٹے خسرو کا جھگڑا دراصل ان دھڑابندیوں کا نتیجہ تھا خسرو اگر کامیاب ہوتا تو لازمی طور پر اس کے ننھیال راجپوت سلطنت میں زیادہ دخیل ہو جاتے۔

لیکن جہانگیر اور اس کے بعد شاہجہاں نے اپنے اپنے زمانہ میں سلطنت کے مختلف سیاسی گروہوں کا توازن بگڑنے نہیں دیا۔ آخری عمر میں شاہجہاں بیمار پڑا اور شہزادوں میں خانہ جنگی شروع ہو گئی، تو پھر وہی پرانی کشمکش عود کر آئی۔ داراشکوہ اپنے فکری رجحانات اور سیاسی مسلک کے اعتبار سے اکبر کا نقش ثانی تھا۔ وہ اگر برسر اقتدار آجاتا تو اکبر کی سیاست اُس کے لئے شمع ہدایت بنتی۔ اس کے برعکس اورنگ زیب کو ان طبقوں کی مدد حاصل تھی، جو اکبری سیاست کے مخالف تھے اور کاروبار سلطنت میں مسلمانوں کی دینی برتری چاہتے تھے۔

اکبری سیاست جیسا کہ تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔ ایک دینی فکر کا نتیجہ تھی جس کا اساس وحدت الوجود کا عقیدہ تھا۔ اکبری سیاست کے مخالفوں کو وحدت الوجود کی بجائے وحدۃ الشہود کا عقیدہ مل گیا۔ جہانگیر کے زمانے میں امام ربانی نے ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کی تردید کی اور اس پر جس سیاست کی بنا پڑی تھی، اُسے غلط ٹھہرایا۔ امام ربانی کے مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے کہ سلطنت کے بڑے بڑے با اقتدار سرداروں سے ان کی خط و کتابت رہتی تھی۔ اور یوں بھی مسلمانوں کے حکمراں طبقوں کا ان کی طرف مائل ہونا ایک طبعی امر تھا۔ چنانچہ عالمگیر کی کامیابی اصل میں ان طبقوں کی کامیابی تھی اور لازمی طور پر اس کی سیاست پر بھی ان طبقوں کا اثر پڑا۔

اورنگ زیب خود بنفس نفیس امام ربانی کے صاحبزادہ کا مرید تھا۔ اور ظاہر ہے اس کی یہ دلی خواہش ہو گی کہ وہ امام ربانی کے طریقہ پر اپنی سلطنت چلائے۔ امام ربانی

کا ایک منصب تو یہ تھا کہ وہ اکبر کی بے عنوانیوں کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ لیکن ان کا ایک منصب اور بھی تھا۔ اور وہ اسلام کی تجدید تھی۔ امام ربانی ملت اسلامیہ کے مجدد ہونے کے مدعی تھے۔ اور ان کی اس تجدید دین کا دائرہ صرف ہندوستان تک محدود نہ تھا۔ اور پھر اس وقت تو وطن کا محدود مفہوم بھی نہ تھا۔ الغرض امام ربانی کل عالم اسلام کے مجدد تھے اس لئے ہندوستان سے باہر دوسرے ملکوں میں بھی ان کے تجدیدی پیغام کو پہنچانا ضروری تھا۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن تھا کہ حکومت کا رنگ اسلامی ہوتا۔

جس زمانے کا ہم ذکر کر رہے ہیں، اس زمانے میں ہندوستان آج کی طرح افغانستان ترکستان اور ایران وغیرہ سے بے تعلق نہ تھا۔ اس وقت ہندوستان پر ان ملکوں سے آنے والوں کی حکومت تھی۔ چنانچہ اگر کبھی بخارا، سمرقند، بدخشاں اور ایران میں کوئی گڑبڑ ہوتی تو اس کا اثر ہندوستان پر بھی پڑتا۔ اور اگر یہاں کے حالات بدلتے۔ تو لامحالہ اُن سے یہ ملک متاثر ہوتے۔ شروع شروع میں تو سیاسی قوت کا اصل مرکز خیبر سے اُس طرف رہا۔ اس نواح میں غزنویوں کا دور دورہ ہوا تو ہندوستان کو انہوں نے اپنا میدان کارزار بنایا۔ غزنویوں کو غوریوں نے شکست دی۔ تو وہ لاہور کے مالک بنے اور آگے بڑھ کر دہلی پر بھی قابض ہو گئے۔

قطب الدین ایبک نے شہاب الدین غوری کے نائب السلطنت کی حیثیت سے ہندوستان میں حکومت شروع کی تھی۔ لیکن اتفاق سے تاتاریوں کی وجہ سے وسط ایشیا کے سیاسی مرکز کمزور ہو گئے اور ادھر ہندوستان میں التمش، بلبن اور علاؤ الدین ایسے بیدار مغز اور زبردست حکمراں برسر اقتدار ہوئے جن کی بدولت ہندوستان کی اسلامی سلطنت کو بڑا استحکام مل گیا۔ محمد تغلق اور فیروز تغلق تک یہ

سلسلہ جاری رہا لیکن پھر یہاں ابتری پھیلی۔ اور اُدھر وسط ایشیا میں ایک نئی قوت پیدا ہو گئی۔ چنانچہ تیمور آندھی کی طرح آیا۔ اور دہلی کو تہ و بالا کر کے واپس چلا گیا۔ تیمور کے بعد بابر نے بخارا اور سمرقند سے دہلی کا رُخ کیا۔ اور وہ اور اس کی اولاد یہیں بس گئی۔

اکبر نے سمرقند، بخارا اور کابل کے سیاسی اور ایران اور قاہرہ کے دینی اثر سے بالکل آزاد ہو کر آگرہ اور دہلی کو ہندوستان کا سیاسی مرکز بنایا۔ اس لئے اُسے ہندوستان کے اندرونی مسائل سے زیادہ اُلجھنا پڑا! اور ایران اور توران کی بجائے راجپوتوں کے ساتھ تعلقات بڑھانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اکبر کی حکومت حقیقت میں ہندوستانی اسلامی حکومت تھی۔ اس کے سیاسی مسلک میں ہندوستانیت کو اسلامیت پر ترجیح دی گئی تھی۔ کیونکہ ابتدائے کار میں اسلامی حکومت کو ہندوستانی بنانے کے لئے لابدی طور پر ہندوستانیت پر زیادہ زور دینا چاہئے تھا پہلے طریقے کی بجائے جب کوئی نیا طریقہ جاری کیا جاتا ہے تو نئے طریقہ کو نافذ کرنے کے لئے ایک حد تک انتہا پسندی سے کام لینا پڑتا ہے۔ اگر روزِ اوّل سے ہی اعتدال کا دامن پکڑا جائے۔ تو قدیم رجحانات آسانی سے پھر غالب آجاتے ہیں۔ کیونکہ انسان بالطبع ماضی پرست ہے! ور وہ بڑی مشکل سے اپنے آپ کو بدلنے پر راضی ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر نئے دور کے بانی معتدل مزاج کے نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کا رجحان کچھ نہ کچھ انتہا پسندانہ ہوتا ہے۔ لیکن ان کے بعد جو لوگ آتے ہیں اُن کے زمانے میں افراط اور تفریط سمٹ سمٹا کر ایک راہ پر آجاتے ہیں۔

لیکن اس سے کسی کو یہ گمان نہ گزرے کہ اکبر کی ہندوستانی اسلامی حکومت کی تمام تر توجہ کابل اور ہرات کی سرحدوں سے ہمیشہ اس طرف رہی۔ اکبر کی نظریں ایک طرف

اگر دکن، بہار اور بنگال کی طرف رہتی تھیں تو دوسری طرف وہ سمرقند، بخارا، بدخشاں اور ایران پر بھی نگاہ رکھتا تھا! ور حجاز کے معاملات سے بھی اُسے غیر معمولی دلچسپی تھی۔ حجاز تو مغلوں کا انڈمان تھا جس سیاسی مجرم کو وہ گوالیار کے قلعے میں قید کرنا مناسب نہ سمجھتے اُسے وہ مکہ و مدینہ بھیج دیتے۔ یہ سب کچھ صحیح تھا۔ لیکن اس کے باوجود اکبر کو اپنی زندگی میں ہندوستانی مہموں کو سر کرنے میں زیادہ توجہ کرنی پڑی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اکبر کی سیاست میں ایک حد تک ہندوستانیت کا رنگ غالب پاتے ہیں۔

اکبر نے جس سلطنت کی بنا ڈالی تھی جہانگیر اور شاہجہاں کے زمانہ میں وہ اپنے عروج کو پہنچ گئی۔ اب اس ہندوستانی اسلامی سلطنت کے سامنے دو راہیں کھلی تھیں۔ یا تو یہ ہندوستانیت میں اور آگے بڑھتی۔ اور غیر مسلم عناصر کو مسلمانوں سے اور مسلمانوں کو غیر مسلم گروہوں سے قریب کر کے قومی رنگ کو اور گہرا کرتی۔ یا وہ طبقے جو اکبر کی ہندوستانیت سے ناراض تھے، اور جہانگیر اور شاہجہاں کے عہد میں اندر ہی اندر زور پکڑ رہے تھے وہ سلطنت کی زمام اقتدار کو ہاتھ میں لیتے۔ اور ہندوستان کی سلطنت کو اسلامی بین الاقوامیت کا مرکز بنا کر خیبر کے اس طرف کے ملکوں کو اپنے اثر میں لانے کی کوشش کرتے۔

قدرت کے کارخانے میں سکون محال ہے۔ اسی طرح سلطنتیں بھی کسی مقام پر جا کر رک جائیں۔ اور وہ آگے بڑھنے کا خیال نہ کریں تو یہ سلطنتوں کی موت ہوتی ہے۔ ایک فرد جب اپنی تکمیل کر لیتا ہے۔ تو وہ دوسرے فرد کو اپنا ہم خیال بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی طرح ایک ترقی یافتہ جماعت دوسری جماعت کو اپنے حلقہ اثر میں لانے میں کوشاں ہوتی ہے۔ چنانچہ قومی حکومت بھی ایک منزل پر جا کر مجبور ہو جاتی ہے کہ

وہ دوسری قوموں کے مقابلہ میں آئے۔ ان کو اپنے فکر میں رنگے۔ اور اُن پر اپنا سیاسی اخلاقی یا کلچرل اقتدار جمائے۔ کسی جغرافی حدود میں کوئی حکومت محدود ہو کر نہیں رہ سکتی۔ کبھی نہ کبھی اُسے اس چار دیواری سے نکل کر قوموں کو بڑی برادری میں شامل ہونے کی تگ و دو کرنی پڑتی ہے۔

شاہجہاں کے زمانہ میں ہندوستان کی حکومت اس منزل پر پہنچ گئی تھی۔ اگر اُس وقت ہندی گروہ غالب آجاتا۔ اور دارا شکوہ تخت پر بیٹھتا تو شاید ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک قوم بنانے کا عمل اور تیز کر دیا جاتا۔ معلوم نہیں اس سے اسلام کو ناقابل تلافی نقصان پہنچتا۔ یا ممکن ہے اس وقت دونوں قوموں کا ملنا بحیثیت مجموعی مسلمانوں کے لئے مفید ہوتا۔ بہر حال یہ محض فرضی باتیں ہیں۔ اور ان پر رائے زنی کرنا لاحاصل ہے۔ البتہ جہاں تک اصل واقعہ کا تعلق ہے۔ ہوا یہ کہ سلطنت کا دوسرا گروہ جو مسلمانوں کی قومی برتری کا علمبردار تھا وہ کامیاب ہوا۔ اور ہندوستان کی حکومت کو ہندوستانی سے زیادہ اسلامی بنانے پر توجہ دی جانے لگی۔

حقیقت میں بات یہ تھی کہ اس وقت ہندوستان کی زمین مغلوں کے لئے تنگ ہو چلی تھی۔ چنانچہ ان کی نظریں برابر باہر اٹھتی تھیں۔ بحری راستوں سے یہ لوگ بے پروا تھے۔ اور طبعاً ان کا رحجان اپنے آبائی ملکوں کی طرف زیادہ تھا۔ اور نیز ان کی خواہش تھی کہ وہ حجاز کو بھی اپنے اثر میں لے لیں۔ اور اس طرح دہلی قسطنطنیہ کا مدمقابل بنجائے عالمگیر کا زمانہ آیا۔ اور مسلم عناصر کو اپنے حریفوں پر کلی غلبہ نصیب ہوا تو پھر ان ارادوں کو عمل لانے کی طرف قدم بڑھایا گیا۔ اس میں مذہب نے ان کی رہنمائی کی۔ اور امام ربانی کی دعوت تجدید اور اورنگ زیب عالمگیر کی اسلامی حکومت ہندوستان

کی اس بین الاقوامی تحریک کے ممد و معاون بنے۔

اکبر نے جب دین الٰہی کو رواج دینے کی کوشش کی تھی، تو ہندوستان کے مسلمانوں کے علاوہ خیبر پار کے اسلامی ملکوں میں بھی اس کے خلاف نفرت اور ناراضگی کا جذبہ پھیل گیا تھا اور لوگوں نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ اکبر بے دین ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ حجاز میں بھی اُس پر کفر کے فتوے لگے تھے۔ اندرون ملک میں مسلمان طبقوں کی مخالفت ایک طرف اور بیرون ہند کے مسلمانوں میں اکبر سے بیزاری دوسری طرف، ان حالات میں کچھ بعید نہ تھا کہ اکبر کو تاج و تخت سے ہی ہاتھ دھونے پڑتے۔ گو اکبر کی اس روش کے خلاف بغاوتیں بھی ہوئیں اور باہر سے بھی حملہ کی کوشش کی گئی۔ پر اس نے حالات پر قابو پا لیا لیکن اس کے باوجود پھر بھی وہ مجبور ہو گیا کہ وہ مسلمانوں کے سامنے اپنی صفائی پیش کرے اور ان کو یہ یقین دلائے کہ اس نے خدانخواستہ اسلام کی کوئی بے حرمتی نہیں کی۔ دراصل اس زمانہ میں کوئی بادشاہ خواہ وہ اکبر اعظم ہی کیوں نہ ہو۔ مسلمانوں کو ناراض کر کے ہندوستان پر فرمانروائی نہ کر سکتا تھا۔ ہندوستان کے اندر مسلمانوں کے حکمراں طبقے کافی طاقت ور تھے اور پھر بخارا اور سمرقند کے لوگ اس انتظار میں رہتے تھے کہ کوئی اشارہ ملے اور وہ ہندوستان پر حملہ بول دیں اور خاص طور پر اسلام کے نام سے کسی مہم کے لئے نکل کھڑا ہونا اُس ملک میں اور اس عہد میں بڑا جاذب توجہ اور بہت آسان تھا۔

اکبر کے برعکس عالمگیر نے اپنی سیاست کو اسلامی رنگ دیا۔ اس نے ہندوؤں پر جزیہ لگایا۔ خلاف اسلام بے عنوانیوں کا سدباب کیا۔ اسلامی شعائر و مراسم کی پابندی پر زیادہ زور دیا۔ بادشاہ چونکہ خود بڑا متدین اور عالم تھا۔ چنانچہ اس کے زہد و اتقا کا شہرہ دور دور تک پہنچ گیا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ ہندوستان کے مسلمان حکمراں طبقے تو خوش تھے ہی

بیرونِ ہند کے اسلامی ملکوں میں بھی اورنگ زیب عالمگیر کا نام ایک مسلمان بادشاہ کی حیثیت سے زبان زد عام ہوگیا۔ اور خاص طور پر اُسکے اس کارنامہ نے کہ خود اس نے اپنی نگرانی میں فتاوی عالمگیری ایسی مہتم الشان کتاب مرتب کرائی تمام دنیائے اسلام میں اس کی دھاک بٹھادی۔

اکبر کی سلطنت ہندوستانی اسلامی سلطنت تھی، اورنگ زیب چاہتا تھا کہ وہ اس ہندوستانی اسلامی سلطنت کے دائرہ اثر کو اتنی وسعت دے کہ اس کے اندر خیبر پار کے ملک بھی آجائیں، اور حجاز پر بھی اس کا اقتدار ہو! اور یہ اس وقت تک ممکن نہ تھا جب تک وہ اپنی حکومت کو اسلامی رنگ نہ دیتا! اور اکبری سیاست کے بارے میں اسلامی دُنیا میں جو غلط فہمیاں پیدا ہوگئی تھیں۔ ان کو رفع نہ کرتا۔ اکبر کا سیاسی مسلک راجپوتوں کو ہموار کرنے کے لئے تھا! اورنگ زیب کے پیش نظر ہندوستان کے علاوہ اسلامی دنیا کی قیادت تھی اس لیئے ایک کو ہندوستانیت پر زیادہ زور دینا پڑا! اور دوسرے نے اسلامیت کو مقدم جانا۔

یہ اسباب تھے جن کی بنا پر اورنگ زیب کو اکبری نظام کے خلاف جانا پڑا۔ اکبر کی سیاسی و مذہبی وسیع المشربی ابن عربی کے عقیدہ وحدۃ الوجود سے متاثر تھی! اورنگ زیب کا سیاسی فکر امام ربانی کی تعلیمات کا پرتو تھا۔ اکبر مختلف مذاہب! اور مختلف قوموں کو ہم آہنگ بنانے کا داعی تھا! اورنگ زیب مسلمانوں کی تنظیم کرنا چاہتا تھا! اور انھیں ذہنی انتشار، جماعتی پراگندگی! اور اخلاقی بے راہ روی سے نکال کر اس قابل بنانے میں کوشاں تھا کہ وہ نہ صرف ہندوستان کی حکومت کو سنبھال سکیں، بلکہ بیرون ہند کے اسلامی ملکوں کو بھی اپنے اثر میں لائیں، اس راہ میں! امام ربانی کی دعوت اس کے لئے مثال ہدایت بنی۔

امام ربانی کے طریقہ میں شیعیت سے قدرتے بُعد تھا۔ اور اکبر کی ہندو نوازی بھی اُنھیں

گوارا نہ تھی۔ ان کے نزدیک اسلامی جماعت کے استحکام اور انکی تنظیم میں شیعیوں کی بدعات" اور ہندوؤں کے اثرات دونوں سدراہ تھی۔ اس لئے وہ ان کو بیچ سے ہٹانا ضروری سمجھتے تھے امام ربانی کے ان خیالات کا اثر لامحالہ عالمگیری سیاست پر بھی پڑا، اور اسی کا نتیجہ تھا کہ شیعیوں اور ہندوؤں کو عالمگیر سے وہ قرب نہ رہا۔ جو اس سے پیشتر مغل بادشاہوں کے ساتھ ان کو تھا۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کی فوج میں کئی شیعہ سردار تھے۔ اور اسی طرح اس نے بہت سی مہموں میں ہندو سپہ سالاروں کو بھی فوج کی کمان دی۔ اگر اورنگ زیب کی سیاسی حکمت عملی سے شیعیوں اور ہندوؤں کو شکایات ہوتیں تو بادشاہ ان کو بڑے بڑے عہدوں پر کیسے رہنے دیتا۔ دراصل بات یہ ہے کہ ایک ہوتی ہے حکومت کی پالیسی، اور ایک ہوتے ہیں حکومت کے اہل کار۔ اصل مسئلہ حکومت کی پالیسی کا ہوتا ہے۔ اہلکار تو مجبور ہوتے ہیں کہ حکومت کی طرف سے جو بھی احکام انھیں ملیں، وہ ان پر عمل کریں۔ خواہ وہ دل سے انھیں اچھا بھی نہ سمجھتے ہوں۔ چنانچہ جو لوگ حکومت کے ساتھ ہوں، اور وہ اسکے نظام کے کل پرزے بن جائیں۔ عملاً ان کا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ ممکن ہے وہ دلوں میں اپنے جذبات چھپائے رکھیں اور مناسب وقت پر ان کا اظہار بھی کردیں لیکن جہاں تک حکومت کے کاموں کو چلانے کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ بغیر سوچ بچار کے سب کچھ کر گزرتے ہیں۔ جو ان سے کرنے کو کہا جاتا ہے۔ سرکاری طبقوں کیلئے منصب کی کشش اکثر دلی رجحانات پر غالب آجاتی ہے۔ اس کا مزید ثبوت آپکو ہندوستان کی موجودہ سیاسی حالت سے ملجائیگا۔ اسوقت جرنیل، امیری اور لنلتھگو کے ساتھ بہت سے ایسے ہندوستانی بھی تعاون کر رہے ہیں جو دل سے انکی سیاست کے سخت دشمن ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ تعاون محض ذاتی اغراض پر مبنی ہو۔ یا ممکن ہے وہ یہ سمجھتے ہوں کہ

اس تعاون سے وہ اپنی قوم کے مفاد کی نگہداشت کر رہے ہیں۔ اور آگے چل کر کسی وقت وہ قوم کے لئے مفید کام انجام دے سکیں گے۔

الغرض اب تک تو یہ ہوتا تھا کہ خیبر پار کے ملکوں کے مسلمان طبقے سیاسی تغلب کے لئے ہندوستان کا رُخ کرتے۔ وہاں کے مذہبی نظریے یہاں فروغ پاتے۔ اُن کی لکھی ہوئی کتابیں ہمارے ہاں مدرسوں کا نصاب بنتی۔ فکر ان کا، سیاسی نظام ان کا۔ مذہبی افکار ان کے۔ ہندوستان کا علم محض ضمیمہ تھا باہر کے اسلامی ملکوں کے علم کا! اکبر، جہانگیر اور شاہجہاں کی بدولت اس ملک کو سیاسی خود اعتمادی نصیب ہوئی تو یہاں بھی مستقل اسلامی فکر کی نیو پڑی۔ چنانچہ امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی ہندوستانی اسلام کے پہلے مفکر ہیں اور دوسری طرف وہ کل دنیائے اسلام کے لئے مجدد بھی تھے۔ جس طرح امام غزالی اور امام ابن تیمیہ خاص اپنی قوموں کے مفکر تھے! در کل دُنیا کے مسلمان بھی اُن کے افکار سے فیضیاب ہو سکتے ہیں۔

یہاں سے اسلامی ہند کی بین الاقوامی قیادت کی مہم شروع ہوتی ہی! اور دہلی اب بخارا و سمرقند اور ایران اور حجاز کے علمی اور سیاسی مرکزوں کو اپنے زیر نگین کرنے کیلئے حرکت میں آتا ہی۔ ایک دفعہ اشوک کے زمانہ میں ہندوستان کا دینی فکر بیرون ہند میں پہنچا تھا! اور بدھ مت کے ہندوستانی بھکشو اپنے مذہب کی تبلیغ کے لئے ایران توران، اور مشرق قریب تک گئے تھے۔ کم وبیش اسی طرح عالمگیر کے زمانے میں ہندوستانی مسلمان اپنے طریقہ کو وسط ایشیا اور حجاز تک لے جانا چاہتا تھا۔ اکبر کے عہد تک ہندوستان کی اسلامی سلطنت کُل دنیائے اسلام کا ایک حصّہ تھی۔ یہاں کے حکمراں اپنے آپ کو بغداد یا قاہرہ کے خلفاء کا مطیع و فرمانبردار سمجھتے تھی۔ اکبر نے اسلامی ہند کو ایک مستقل

حیثیت دی۔ اور اُسے ایران اور روم کی فرمانبرداری سے آزاد کیا۔ جہانگیر اور شاہجہان کے زمانوں میں ہندوستان کی اس اسلامی سلطنت کی بنیادیں اور محکم ہوئیں۔ اور اورنگ زیب کا عہد آیا تو ہندوستانی مسلمان ارد گرد کے اسلامی ملکوں پر اپنا دینی اور سیاسی اقتدار قائم کرنے نکل کھڑا ہوا۔ دوسرے لفظوں میں اشوک سے ہزارہا سال کے بعد ایک بار پھر ہندوستانی اس قابل ہوئے کہ وہ دوسروں کی سیاسی اور فکری ترکتازیوں کی آماجگاہ بننے کی بجائے اپنا پیغام باہر کی دُنیا کو سنائیں۔ گو اشوک کے زمانہ میں یہ پیغام بدھ مت کا تھا۔ اور عالمگیر کے عہد میں یہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا پیغام تجدید اسلام تھا۔

اسے بدقسمتی کہئے یا اتفاق کہ جب ہندوستان سیاسی اور ذہنی ارتقا کی اس منزل پر پہنچ گیا کہ وہ ایشیائی ممالک میں بین الاقوامی سیاست کا ایک اہم مرکز بنتا۔ تو اس کے اندر اور باہر نئے نئے فتنے اٹھ کھڑے ہوئے! اندرون ملک میں مرہٹوں سکھوں، جاٹوں اور روہیلوں نے آفت مچا دی اور باہر سے نادر شاہ نے چڑھائی کر دی۔ اور سات سمندر پار سے پرتگیز، ولندیزی، فرانسیسی اور انگریز آگئے اور آخر ہمارا ملک دوسروں کا غلام ہو گیا۔

شاہ ولی اللہ

ابنِ عربی کے عقیدۂ وحدۃ الوجود کے اساس پر اکبر نے اپنی سلطنت کا دستور مرتب کرنیکی کوشش کی تھی۔ لیکن مسلمان حکمران طبقوں کو بادشاہ کی یہ روش ناگوار گذری جس اتفاق سے ان کو امام ربانی ایسے پیر و مرشد مل گئے جنہوں نے ابنِ عربی کے عقیدہ وحدۃ الوجود کے مقابلہ میں اپنا وحدۃ الشہود کا فکر پیش کیا اور ایک روحانی پیشوا اور اسلام کے مجدد کی حیثیت سے مسلمانوں میں غیر معمولی جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ ان کی کوششوں سے جہانگیر اور شاہجہان کے زمانوں میں اکبری دستور میں بعض تبدیلیاں بھی کی گئیں، لیکن اکبر کا اساسی فکر بدستور موجود رہا۔ اورنگ زیب کی کامیابی بہت حد تک اس گروہ کی رہینِ منت تھی۔ جو اکبر کے سیاسی مسلک کا سخت مخالف تھا۔ چنانچہ اسکے بادشاہ بننے سے سلطنت میں اس گروہ کو اپنے حریف راجپوتوں اور شیعیوں پر پورا غلبہ حاصل ہو گیا۔ خود عالمگیر بھی بنفسِ نفیس امام ربانی کے فرزند مولینا شاہ معصوم کا مرید تھا۔ موصوف کے مکاتیب سے معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کی دنیاوی مہمات حتیٰ کہ جنگی اور سیاسی کارناموں میں آپکے مشوروں کا بڑا دخل تھا۔ لازماً اس کا اثر کاروبار

سلطنت پر بھی پڑا چنانچہ ہندوؤں پر جزیہ لگایا گیا اور شیعوں کا زور کو توڑنے کی کوششیں کی گئیں۔ عالمگیر کی اس سیاست سے ہندو بدک اٹھے اور شیعوں میں ناراضگی پھیل گئی۔ اکبر کے عہد سے راجپوت اور شیعہ مغلیہ سلطنت کی دو بڑی طاقتیں بن گئی تھیں۔ اول الذکر فوجوں میں بڑی کثرت سے تھے۔ اور انتظامی شعبوں میں شیعوں کا کافی دخل تھا۔ اب جو حکومت کا طرز بدلا تو سلطنت سے ان طبقوں کی پہلی سی وفاداری نہ رہی۔ اور ملک کے اندر تفرقہ اور انتشار کے جراثیم پیدا ہونے لگے۔ چنانچہ ایک طرف مرہٹوں نے سر اٹھایا دوسری طرف راجپوت اٹھ کھڑے ہوئے۔ ادھر بخارا کا مرکز کمزور ہو رہا تھا۔ ادھر افغانوں میں قومی جذبات بھڑک اٹھے تھے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جن طبقوں کے بل پر عالمگیری سیاست کا ڈول ڈالا گیا تھا، وہ طبقے اتنی بڑی سلطنت کا بار اٹھانے کے قابل نہ رہے۔ اور اس طرح مخالفوں کو موقعہ مل گیا کہ وہ اورنگ زیب کی آنکھیں بند ہوتے ہی اپنے اپنے علاقوں میں خود مختار بننے کے لئے ہاتھ پاؤں ماریں۔

اورنگ زیب عالمگیر کی سلطنت جب اپنے پورے عروج پر تھی۔ اور بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ یہ سلطنت اسی شان و شوکت کے ساتھ ابد الآباد تک قائم رہے گی۔ اس وقت بعض مسلمان جماعتیں ایسی بھی تھیں جو عالمگیری مسلک کے خلاف تھیں۔ یہ لوگ مذہباً پکے مسلمان تھے۔ اور حکومت کا اسلامی اصولوں کے مطابق ہونا انھیں ناگوار خاطر نہ تھا۔ لیکن وہ دیکھ رہے تھے کہ جن سیاسی عناصر کی ترکیب سے حکومت کا ڈھانچہ کھڑا کیا گیا ہے، وہ عناصر ایک ایک کرکے مرکزی قوت سے الگ ہوتے جا رہے ہیں۔ ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں کہ عالمگیر امام ربانی کے صاحبزادہ کا مرید تھا۔ امام ربانی تصوف میں نقشبندی طریقہ رکھتے تھے۔ اس طریقہ میں شیعیت سے عام بیزاری پائی جاتی ہے۔ اور

نیز نقشبندی سماع کو بھی اچھا نہیں سمجھتے۔ عالمگیر کے زمانہ کا واقعہ ہے کہ دہلی کے محتسب
نے جو امام ربانی کے متبعین میں سے تھا، صوفیا کے سماع پر پابندیاں عائد کر دیں۔ طبعاً
اس سے چشتی طریقہ کے صوفیوں میں برہمی پیدا ہوئی۔ چنانچہ جس طرح اکبر کی انتہا پسندی
کے خلاف ردِ عمل ہوا تھا۔ اسی طرح عالمگیری مسلک کی سخت گیری کے متعلق مسلمان
اہلِ فکر کی ایک جماعت بے اطمینانی کا اظہار کرنے لگی۔

بے شک اس امر کا تو سب کو اعتراف تھا کہ بادشاہ خدا پرست اور انصاف
پرور ہے۔ لیکن وہ دیکھتے تھے کہ اس کے باوجود اس کی سلطنت میں بعض خدا کے بندے
محض اس بناء پر معتوب ہیں! اور ان پر پورا اعتماد نہیں کیا جاتا کہ وہ ہندو اور شیعہ ہیں یا
دوسری طرف سُنی مسلمانوں کے وہ گروہ جو نقشبندی طریقہ سے پوری طرح متفق نہیں ہیں
حکومت کے احتساب کا نشانہ بن رہے ہیں۔ ان حالات میں ہندوستان جیسے ملک
میں جہاں بھانت بھانت کے مذاہب اور مختلف قومیں ہیں کسی مرکزی حکومت کا
قائم رہنا جو سب کو اپنے قبضہ میں رکھ سکے کیسے ممکن تھا۔ اہل فکر کی یہ جماعت سلطنت
کے ان روگوں سے واقف تھی۔ وہ اکبر کے سیاسی اعمال کے حامی نہ تھے۔ لیکن جس نہج
پر اکبر نے مختلف ملتوں کو ہمنوا کرنے کی کوشش کی تھی۔ وہ اصولاً اس سے متفق تھی۔ اسی
طرح وہ عالمگیر کی اسلام پرستی کے قائل تھی۔ لیکن اسلام پرستی نے امورِ سلطنت میں
جو سخت گیری کی روش اختیار کی تھی اس کے خلاف تھی۔ شاہ ولی اللہ کے والد شاہ
عبدالرحیم صاحب اور انکے چچا شاہ ابوالرضا صاحب اس خیال کے ترجمان اور انکے
ہونہار فرزند امام ولی اللہ ان کے افکار کے مرتب کرنے والے ہیں۔

شاہ عبدالرحیم اورنگ زیب کے ہم عصر تھے۔ وہ درباری علماء میں سے نہ تھے۔ گو

ایک دفعہ فتاوی عالمگیری کی ترتیب کے سلسلہ میں ان کو دربار شاہی سے توسل حاصل ہو گیا تھا، لیکن ان کے مرشد کی دعا سے یہ رشتہ دیرپا ثابت نہ ہوا۔ شاہ ولی اللہ بھی درباری سیاست سے الگ رہے جس سال عالمگیر کے تخت پر سلطان محمد شاہ متمکن ہوا اسی سال شاہ ولی اللہ اپنے باپ کی مسندِ تدریس پر جلوہ افروز ہوئے، یہ ۱۷۱۹ء کا واقعہ ہے۔ اس زمانے میں مسلمانوں کی مذہبی زبان عربی تھی اور عام پڑھے لکھوں کی زبان فارسی تھی۔ شاہ ولی اللہ کا مشن عام مسلمانوں کے لئے تھا۔ آپ نے قرآن مجید کا عوام مسلمانوں کی زبان میں ترجمہ کرنا ضروری سمجھا۔ شاہ ولی اللہ کے جانشین ان کے بیٹے شاہ عبدالعزیز ہوئے جو ۱۷۶۳ء سے ۱۸۲۴ء تک دہلی میں درس دیتے رہے۔ ان کے زمانے میں فارسی کی جگہ اردو لے رہی تھی۔ شاہ عبدالعزیز کے بھائی شاہ عبدالقادر اور شاہ رفیع الدین نے قرآن مجید کے ترجمے اردو میں کئے اور ان کے بھتیجے شاہ اسماعیل نے اردو میں دینی کتابیں لکھیں۔

ابن عربی اور امام ربانی کی طرح شاہ ولی اللہ بھی ایک نئے فلسفی فکر کے بانی ہیں۔ ابن عربی کے عقیدہ وحدۃ الوجود سے امام ربانی کو اختلاف تھا اور اکبر کی سیاسی حکمت عملی جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا ہے ایک حد تک وحدۃ الوجود کے عقیدہ کا نتیجہ تھی، اس کے خلاف امام ربانی نے اپنا نیا فکر پیش کیا چنانچہ اس کی بناء پر اورنگ زیب کے عہد میں جو نظام سلطنت بنا وہ اکبر کے سیاسی مسلک سے بالکل جدا تھا۔ شاہ صاحب ابنِ عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کو صحیح مانتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ امام ربانی کے فکر کو بھی ٹھیک سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ دونوں بزرگوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں۔ امام ربانی نے جس خیال کو وحدۃ الشہود سے تعبیر کیا ہے وہ ابن عربی کے

وحدۃ الوجود میں خود موجود ہے ! امام ربانی اور ان سے پہلے امام ابن تیمیہ کو ابن عربی سے یہ شکایت تھی کہ ان کے تصورِ توحید سے اسلام کی حقانیت پر زد پڑتی ہے۔ شاہ صاحب نے ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے تصور کی اس طرح تشریح کی کہ اس میں اور اسلام میں کوئی بنیادی تضاد نہ رہا۔

شاہ صاحب نے "تفہیمات الٰہیہ" جزو اول[1] میں اس موضوع پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہر زمانہ میں نیا ظہور ہوتا ہے، اور ہر ظہور کے اپنے احکام ہوتے ہیں، چنانچہ جیسے جیسے زمانہ بدلتا ہے اس کے ساتھ ساتھ احکام بھی بدلتے ہیں اور نئے نئے ترجمان حق آتے ہیں۔ مشائے الٰہی کا پہلا ظہور معدنیات کی صورت میں ہوا۔ معدنیات کے بعد عالم نباتی قدرت حق کا محور بنی۔ نباتات سے حیوانات نے یہ منصب لیا! اور پھر انسان کی شکل میں ارادۂ حق کا ظہور ہوا۔ انسان اول یعنی حضرت آدم کو پیدا کر کے اُس سے خدا نے یوں خطاب کیا" تو دُنیا کا ایک نمونہ ہے۔ اور اسکی ایک اجمالی صورت ہے۔ تم عالم صغیر ہو جو عالم کبیر کی شبیہ ہے، آسمانوں۔ زمینوں اور پہاڑوں کو چھوڑ کر تمہیں امانت کا حامل بنایا گیا ہے۔ ساری دُنیا تیرے لئے مسخر کی گئی ہے۔ بارش برستی ہے تو تیرے لئے، سبزہ اُگتا ہے تو تیری خاطر! اور مال مویشی تیرے آرام کے لئے پیدا کئے گئے ہیں! اور تمام مخلوقات میں صرف تم میرے محبوب ہو"۔ آدم سے حق کے ترجمانوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ تاآنکہ حضرت محمد صلی علیہ وسلم پر یہ دور ختم ہوتا ہے یہاں سے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس دور کی محبوب، کامل اور مقرب شخصیت حضرت علی کی تھی۔ اس کے بعد حق کی نظر رحمت ابن عربی کی طرف متوجہ ہوئی۔ جنہوں نے علوم توحید سے پردہ اُٹھایا! اور وحدۃ الوجود کی حقیقت سے اہل ارشاد کو آگاہ کیا۔

---

[1] صفحہ ۱۲۲

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس دور میں اللہ تعالیٰ نے اس رحمت کا مستحق مجھے بنایا ہے۔
میری زبان سے قومی، ملی، اور انسانی حقائق کو واشگاف کیا ہے جب میں اپنی قوم کے
افکار اور اشغال پر گفتگو کرتا ہوں تو اس کا پورا حق ادا کرتا ہوں، اور پھر جب
موضوع بحث وہ معاملات ہوتے ہیں جو میری قوم اور ان کے خالق سے متعلق ہیں تو
اُنکے بیان میں کوئی کمی نہیں رہتی اور جب انسانیت کے اسرار اور اس کے عمومی امور
پر گفتگو ہوتی ہے تو اس دریائے ناپید اکنار کی شناوری میں میرا کوئی حریف نہیں ہوتا اور
جب شریعتوں اور نبوت کا معاملہ در پیش ہو تو اس مضمون میں میرا خاص درک ہے۔ اور
میں اس پر ہر لحاظ سے حاوی ہوں۔ اسی کتاب کے صفحہ ۷۰ پر اپنے متعلق شاہ صاحب
نے مزید صراحت فرمائی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے " مجھے مجددیت، وصایت اور
قطبیت ارشادیہ کے انعامات سے سرفراز فرمایا گیا ہے۔ مجددیت کا حاصل یہ ہے کہ
فقہ پر سنت کے اصولوں پر گفتگو ہو۔ اور اس ضمن میں قیاس و تخمین کو بالکل الگ رکھا جائے
اور عقائد کی بحث ہو تو صرف صحابہ اور تابعین کے مسلک کو نقش راہ بنایا جائے
وصایت سے مراد یہ ہے کہ دین کے احکام، جن باتوں کی مذہب نے ترغیب دی
ہے یا جن سے منع کیا ہے۔ انبیاء کے قصے، اور انبیاء کرام کے دوسرے ارشادات کی
حکمت بیان کی جائے۔ اور قطبیہ ارشادیہ سے مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ میں خدا تعالیٰ
کی مرضی جس شکل میں ظہور چاہتی ہے اس کو پیش کیا جائے۔ مجھے امید ہے کہ اگر خدا نے چاہا
تو میری کوششوں سے نئی زندگی ظہور پذیر ہوگی "۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اپنے
دور کے خاتم اور فاتح ہیں۔ اور انہوں نے وحدۃ الوجود کا جو تصور پیش کیا ہے، وہ

خداتعالیٰ کی ذات اقدس اور اس کی کائنات کے سربستہ حقائق کو انسانی ذہن سے قریب تر لانے اور انکے مفہوم کو واضح کرنے کی ایک کامیاب کوشش ہے۔ شاہ صاحب کے خیال میں عقیدہ وحدۃ الوجود کو اسلام کے منافی سمجھنا صحیح نہیں اصل میں ابن عربی کے مخاطب تمام مذاہب کے لوگ تھے اور اس میں شک نہیں کہ دنیا کے سب اہل مذاہب کسی نہ کسی صورت میں خدا پر عقیدہ رکھتے ہیں، البتہ ہر مذہب کا تصور جدا جدا ہے۔ ابن عربی عقیدہ توحید کو اس انداز میں پیش کرتے ہیں کہ سامی ذہن بھی اُس کو سمجھے اور آریائی دماغ کو بھی اس کے قبول کرنے میں طبعی بُعد نہ ہو۔ اس لئے وہ اپنے فکر کی بنیاد اس وجدان اور علم پر رکھتے ہیں جو سب انسانوں میں مشترک ہے۔ دوسرے لفظوں میں خدا کی ذات کو سمجھنے اور اس کی کائنات کی لِم معلوم کرنے کا جو طریقہ ابن عربی نے اختیار کیا ہے وہ کسی مذہب اور ملت تک محدود نہیں وہ اتنا ہی عام ہے جتنی خود انسانیت ہے، اس سے نعوذ باللہ اسلام کی مخالفت نہیں بلکہ تائید ہوتی ہے۔

ہر جماعت کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔ ایک حیثیت اس کی داخلی ہے۔ جماعت کے افراد کا آپس کا ربط ضبط اُن کے طور طریقے اور ان کی انفرادی، مجلسی اور جماعتی زندگی کے قوانین، یہ جماعت کی داخلی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں، اس کی دوسری حیثیت خارجی ہوتی ہے۔ یعنی کل اقوام میں اس جماعت کی کیا اہمیت ہے۔ وہ دوسروں سے تعلق کیسے رکھے۔ ان کو کیا سمجھے۔ ان کے مذاہب، اخلاق اور عادات کو کس نظر سے دیکھے۔ جماعت کے استحکام اور ترقی کے لئے اس کی داخلی اور خارجی دونوں حیثیتوں کا منظم اور مفید ہونا ضروری ہے۔ دُنیا میں اکثر قومی مصلحوں کو یہ دشواری پیش آئی ہے کہ وہ

اپنی قوم کی اندرونی تنظیم میں تو بڑے کامیاب رہے۔ لیکن جب اُن کا معاملہ دوسری قوموں سے پڑا تو ان کے آئین وضوابط ناقص ثابت ہوئے، اور ان کا سارا بنا بنایا بگڑ گیا۔ چنانچہ قومی تنظیم کے لئے صالح بین الاقوامی تصور کا تعین بھی از حد ضروری ہے۔ لیکن اگر ایک اعلیٰ بین الاقوامی تصور تو موجود ہو۔ لیکن قومی تنظیم سے اعراض برتا جائے۔ تو اس کا نتیجہ بھی قوم کے حق میں اچھا نہیں نکلتا۔

وحدۃ الوجود کا تصوّر تمام مذاہب عالم کے متعلق چند امور کا تعین کرتا ہے۔ یہ امور اسلام کی اصل بنیاد ہیں اور دوسرے مذاہب بھی آغاز کار میں انہی بنیادوں پر قائم تھے۔ یہ عالمگیر مذہب کا بین الاقوامی یا خالص انسانی تصوّر ہے۔ اکبر کے زمانے میں اسی تصور پر ایک عملی نظام بنانے کی کوشش کی گئی۔ لیکن خرابی یہ ہوئی کہ ایک مذہب یا قوم کی جو جماعتی حیثیت ہوتی ہے اکبر کے ارباب حل وعقد اس کی اہمیت کو نظر انداز کر گئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اکبر کے دین الٰہی سے نہ مسلمانوں کو فائدہ پہنچا اور نہ ہندو اس سے مطمئن ہوئے۔ بلکہ اُلٹا اس سے ذہنی، اخلاقی اور جماعتی انتشار بڑھا۔ اس کے بعد امام ربانی کے فکر پر مسلمانوں کو منظم کرنے کی کوشش ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ امام صاحب کی برکت سے مسلمانوں میں نئی زندگی پیدا ہو گئی۔ اور حکمراں طبقوں کے اخلاق و اعمال میں جو بے عنوانیاں پیدا ہو گئی تھیں ان کا سدباب ہو گیا۔ اور ہندوستان کو عالمگیر ایسا نیک طینت درویش مزاج صالح اور مستعد بادشاہ ملا۔ لیکن اس گروہ کا دائرہ فکر صرف مسلمانوں تک محدود تھا اور مسلمانوں میں بھی صرف سُنیوں تک۔ چنانچہ ہوا یہ کہ نہ یہ ہندو راجپوتوں کو ساتھ رکھ سکے اور نہ شیعہ مسلمانوں کو اپنا رفیق بنا سکے۔

اس کے برعکس شاہ صاحب ایک طرف ابن عربی کے عقیدہ وحدۃ الوجود کو صحیح

ملتے ہیں۔ اور دوسری طرف امام ربانی کی کوششوں کو سراہتے ہیں۔ عملاً اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ ان دونوں کے افکار میں توافق پیدا کر کے اکبر کے مسلک اور اورنگ زیب کے طریقہ کار کو ہم آہنگ بنانے کے خواہاں تھے، اور ان میں جو تضاد پیدا ہو گیا تھا اس کو رفع کرنے کے حق میں تھے۔ ان کے نزدیک اکبر کا کام سب مذاہب اور ساری قوموں کو باہمی منافرت اور عداوت کی بجائے دوستی و آشتی کے رشتہ میں پرونا تھا چنانچہ اس کا یہ اقدام عین صواب تھا۔ کیونکہ مختلف مذاہب اور دوسری ملتوں کے متعلق اس قسم کا جامع انسانیت تصور رکھے بغیر کوئی بین الاقوامی اور وسعت پذیر نظام وجود میں نہیں آسکتا۔ اور اکبر کو اس میں ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے فکر سے مدد ملی۔ چنانچہ یہ تصور انسانیت کے بقا اور اس کی ترقی کے لئے بےحد مفید ہے۔ اورنگ زیب کے پیش نظر یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو بحیثیت ایک جماعت کے منظم کرے۔ اور اکبر کے بین الملی یا انسانی تصور حیات سے جماعتی زندگی میں غلطی سے جو بے عنوانیاں پیدا ہو گئی تھیں۔ ان سے قومی زندگی کو پاک کرے۔ اس کام میں امام ربانی کے فیوض نے اس کی رہنمائی کی، جہاں تک زندگی کی اصل ضرورتوں کا تعلق ہے، قومی اور بین الاقوامی مصلحتوں میں کوئی تعارض نہیں ہونا چاہیئے۔ الغرض وحدۃ الوجود کا تصور کل انسانیت کو ایک فکری وحدت میں جمع کرتا ہے، اور امام ربانی نے جن امور پر زور ڈالا تھا، ان سے ملی زندگی کو استحکام ملتا ہے چنانچہ ہمیں ایسے نظام کی ضرورت ہے جو فکری اعتبار سے اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہو کہ ساری انسانیت کو اپنے اندر لے لے۔ لیکن عملاً اس سے ملت کے "نظم" اور "ڈسپلن" میں بھی فرق نہ آئے۔

شاہ صاحب نے اپنی تصانیف میں زندگی کی ان دوگانہ حیثیتوں کو بڑی وضاحت سے بار بار پیش فرمایا ہے۔ کل نوع انسانی کے کیا خواص ہیں۔ انسانیت کے بحیثیت مجموعی

کیا تقاضے ہیں۔ انسان اپنی زندگی کو کس طرح منظم کرتے ہیں۔ انکے ایک دوسرے کے ساتھ کس طرح تعلقات پیدا ہوتے ہیں اور حالات کے ساتھ ساتھ ان میں کیا کیا تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ مختصر الفاظ میں انسانیت کیا ہے، اُس کے جسم کے مطالبے کیا ہیں، اس کا دماغ کیا سوچتا ہے، اس کی روح کیا چاہتی ہے۔ کائنات سے اسے کیا نسبت ہے اور اس کائنات کے خالق اور اس کے درمیان کیا علاقہ ہے۔ البدور البازغہ، الخیر الکثیر، الطاف القدس، السطعات اور تفہیمات میں ان مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ کتابیں شاہ صاحب کی حکمت کا اساس ہیں۔ شاہ صاحب کی یہ حکمت عمومی چیز ہے۔ یہ کسی شریعت اور ملت کی حدود میں مقید نہیں، ایک ہندو بھی اس سے استفادہ کر سکتا ہے اور ایک مسلمان بھی اس کو شمع ہدایت بنا سکتا ہے۔ اور تو اور وہ شخص جو کسی مذہب کا پیرو نہ ہو اس کے لئے بھی یہ حکمت جاذب توجہ ہو سکتی ہے۔ یہ حکمت خالص انسانی ہے۔ اور انسانیت کے سوا کسی اور قید کو قبول نہیں کرتی۔

اپنی سب سے مشہور اور معرکہ آرا تصنیف حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب نے اسلامی شریعت کو اس انسانی حکمت کے اصولوں کے ساتھ مطابقت دینے کی کوشش کی ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ انسانیت کے عمومی تصور اور اس کی اس عملی شکل یعنی شریعت اسلامی میں کوئی تضاد نہیں۔ ایک تصور ہے اور ایک اس کا عملی نمونہ۔ مولٰینا عبید اللہ کے الفاظ میں "انسانیت کے اوصاف کیا ہیں؟ اس کا جواب ایک ماہر حکمت کے نزدیک یہ ہو گا کہ تمام اقوام اور اصناف میں استقرا تام کے بعد جس قدر اوصاف مشترک پائے جاتے ہیں۔ وہ انسانیت کا مصداق ہیں۔ شاہ صاحب کی حجۃ اللہ پڑھ کر دیکھئے، وہ ہر بات میں کسی عمل کی، کسی خلق کی، کسی عقیدہ کی خوبی فقط اس طریقہ سے ثابت کریں گے کہ وہ انسانیت کے عام افراد میں یعنی مشرق و مغرب میں اور عرب و عجم میں پایا جاتا ہے۔ یہ ایسا نفیس جوہر حکمت

ہے جس سے عام مصنفین کی کتب خالی ہیں"۔ اسی طرح قرآن کو سمجھانے کے لئے آپ نے فارسی میں اس کا ترجمہ کیا۔ اور فوز الکبیر کے ذریعہ تفسیری مباحث کی وضاحت کی۔ اور ازالۃ الخفا میں اسلام کے دور اول کی تاریخ کا فلسفہ اور اصول سیاست مدون کئے۔ یہ کائنات ذاتِ اقدس کی تجلیات سے کس طرح مستنیر ہوتی ہے، السطعات میں اس کا بیان ہے۔ اور انسان کے ادراک اور احساس کے ذرائع کو الطاف القدس میں پیش کیا گیا ہے۔ اور اس کے بعد مسلمانوں نے ان معاملات میں کیا مسلک اختیار کیا۔ ہمعات، انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ اور قولِ جمیل وغیرہ میں ان امور پر بحث کی گئی ہے۔ قصہ کوتاہ اس طرح انسانی زندگی کے عمومی پہلو اور اسلام کی علمی اور عملی تعبیروں کو ہم آہنگ اور موافق ثابت کیا گیا ہے۔ حکمت اور شریعت کی یہ تفریق اور پھر ان میں اس طرح مطابقت کرنا شاہ صاحب کے فکر کا اصل اصول ہے۔

انہوں نے جیسا کہ ہم پہلے کہیں لکھ آئے ہیں، سب سے پہلے مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور متعارض افکار میں توافق پیدا کیا۔ اور سب کو کتاب وسنت کے اصل مرکز کے نیچے جمع کر دیا پھر اسلام، عیسائیت، اور یہودیت کو حنیفیت کی فروع بتایا۔ اور ایک جامع انسانیت تصور کے ماتحت حنیفی اور غیر حنیفی یعنی صابئی دینوں کو یکجا کیا چنانچہ اس طرح آپ نے کل انسانوں اور ان کے تمام مذاہب اور افکار کو ایک اصل سے نکلتے دیکھا اور اپنی حکیمانہ تصانیف کے ذریعہ اہل وطن کو اس حقیقت سے آگاہ بھی کیا۔ مولانا کے ارشاد کے مطابق "شاہ صاحب کی اس حکمت کو پڑھ لینے کے بعد ہمارا اطمینان ہوا۔ ہم انسانی زندگی کو وحدت غیر منقسمہ مانتے ہیں۔ دنیز دنیاوی زندگی اور آخروی زندگی دو متبائن چیزیں نہیں ہیں۔ بلکہ ایک ہی سیر (راہ) کے مختلف منازل ہیں"۔

اگر حالات سازگار ہوتے اور اورنگ زیب کے بعد ہندوستان کی اسلامی سلطنت

کا شیرازہ آناً فاناً اس طرح نہ بکھرتا تو جس طرح ابن عربی کے فکر نے اکبر جیسا شہنشاہ پیدا کیا، اور امام ربانی کی دعوت عالمگیری نظام کو برسر کار لائی۔ اسی طرح ولی اللٰہی فکر اکبر اور اورنگ زیب کے ہندوستان کو اور آگے لے جاتا! اور صدیوں کے بعد اس بدنصیب ملک کو جو وحدت نصیب ہوئی تھی، وہ یوں پارہ پارہ نہ ہوتی! اور ایشیا کے ملکوں میں ہندوستان کو جو سیاسی اہمیت حاصل ہوگئی تھی وہ اس طرح رائگاں نہ جاتی۔ بیشک ولی اللٰہی فکر میں اتنی جان تھی کہ وہ اس ملک کے قومی گروہوں کو جو ملک کے ہر حصّہ میں خودمختاری کیلئے جدوجہد کر رہے تھے، ایک متحدہ اور آزاد ہندوستان کی مرکزیت سے ٹوٹنے نہ دیتا، لیکن مغلیہ سلطنت بالکل زوال کے کنارے پر پہنچ چکی تھی، اور اس میں اتنا دم نہ تھا کہ وہ مرہٹوں، جاٹوں، سکھوں، نوابانِ اودھ اور روہیلوں کو قابو میں رکھ سکتی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہماری تاریخ کا قدم ترقی کی طرف اُٹھنے کی بجائے تنزل کی طرف بڑھا! اور مسلمان بادشاہوں کی چھ سو سال کی تمام جدوجہد کا حاصل جو کل ہندوستان کو ایک سیاسی وحدت بنانے کی شکل میں ظاہر ہوا تھا۔ اس افراتفری کی نذر ہوگیا! اور ملک میں طوائف الملوکی پھیل گئی۔

ولی اللٰہی فکر دراصل ہندوستانی مسلمانوں کی اس کوشش کا ترجمان تھا کہ ہندوستان کی مرکزیت جس طرح بھی ہو سکے قائم رہے۔ اور اکبر اور اورنگ زیب کے نظام کار سے کوئی بہتر نظام وجود میں آجائے۔

ولی اللٰہی فکر کے صالح اور مفید ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ لیکن کسی فکر کی کامیابی اور ناکامی کا انحصار ماحول پر ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے ایک طرف تو مسلمانوں کے حکمراں طبقے اتنے گر چکے تھے اور اندرونِ ملک میں اس زور کی شورشیں برپا تھیں، دوسری طرف سات سمندر پار سے ایک نئی طاقت نے نئے آلات و افکار کے ساتھ ہندوستان پر

یورش کردی۔ جس کے سامنے کسی ملکی تحریک کو پھلنے پھولنے کا موقع نہ مل سکا۔ اور ہندوستان اپنے پاؤں پر چلنے کی بجائے انگریزوں کے پیچھے چلنے پر مجبور ہوگیا۔

اس سے کہیں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ شاہ صاحب اکبر اعظم کے سامراج کو دوبارہ زندہ کرنیکی فکر میں تھے۔ اس سامراج کو تو انہوں نے اپنی آنکھوں سے دم توڑتے دیکھا تھا۔ ساداتِ بارہ کا تسلط، فرخ سیر کا ان کے ہاتھوں بصد بیکسی قید میں مرنا۔ پھر تورانی امراء کے ہاتھوں سادات بارہ کا زوال، مرہٹوں کی بغاوت اور ان کا عروج، نادر شاہ کی یلغار، اور دہلی میں قتل عام، احمد شاہ ابدالی اور معرکہ پانی پت۔ سیاست ہند میں روہیلوں کا غلبہ، سکھوں کا زور، ایرانی اور تورانی امرا کی رقیبانہ چپقلش، ہندوستان پر یورپین اقوام کی للچائی ہوئی نگاہیں، پھر انگریزوں کا بنگال و بہار وغیرہ میں عمل دخل۔ یہ سب لرزہ خیز واقعات شاہ صاحب کے سامنے گزرے۔ شاہ صاحب نے خوب سمجھ لیا تھا کہ شہنشاہیت کا دور ختم ہوچکا ہے۔ اب اگر کوئی حکومت بنے گی، تو اس کا اساس کوئی اور ہوگا۔

شاہ صاحب خود فرماتے ہیں کہ سلطنت کا شیرازہ بکھر چکا ہے قیصر و کسریٰ کی سی خرابیاں مغلوں کی سلطنت میں پیدا ہوگئی ہیں۔ اسلئے مصلحت خداوندی یہ ہے کہ اس نظام کو سرے سے توڑ دیا جائے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے پیش نظر مغلوں کی گرتی ہوئی شاہی عمارت کو تھامنا نہ تھا۔ وہ عمارت تو اب گرنے کے قریب آچلی تھی، وہ بادشاہی نظام کو فرسودہ اور بیکار ہوتے دیکھ چکے تھے۔ اور وہ محسوس کر رہے تھے کہ سلطنت تو اب ہاتھ سے جارہی ہے! ور اس کے ساتھ بادشاہ، امیر اور وزیر بھی جائیں گے۔ اب اگر عوام مسلمانوں کو ہندوستان میں رہنا ہے! ور جن اعلیٰ افکار اور بلند مقاصد

کو اچھے مسلمان فرمانروا اور خدا پرست صوفی ہندوستان میں قائم رکھے ہوئے تھے انھیں اگر برابر جاری رکھنا ہی تو اس کے لئے کسی اور اساس کی ضرورت ہی جس پر ہندوستان کی نئی سوسائٹی کی بنیاد رکھی۔

واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان میں اسلامی اجتماع بہت حد تک بخارا کی سوسائٹی کے افکار کا پرتو تھا، بخاری فقہ، بخاری علم کلام اور بخاری علمار کے علوم ہمارے حکمرانوں کی ذہنیت میں رچے ہوئے تھے۔ یہاں کی سیاسی روایات بھی اس دیار کی یاد کو تازہ کرتی تھیں۔ شاہ صاحب نے بخارا کی اس فکری زندگی کا تتبع نہیں کیا۔ بلکہ وہ خلافتِ راشدہ کے دور کو اپنے لئے نمونہ بناتے ہیں۔ وہ بادشاہوں کے اسلام کو زندہ کرنے میں کوشاں نظر نہیں آتے، بلکہ وہ اس اسلام کا تعارف کراتے ہیں، جو تاریخ میں ایک انقلابی حیثیت رکھتا ہی جس نے عہد اول میں مکہ کے زراندوزوں اور جاہ پرست سرداروں کا زور توڑا۔ مذہب کے توہمات کے بتوں کو پاش پاش کیا۔ غریبوں کو اٹھا کر امیروں اور زبردستوں سے لڑایا۔ مذہب کی اجارہ داری کو ختم کیا۔ قیصر اور کسریٰ کے نظام کو جس کے تلے انسانیت دبی جا رہی تھی فنا کر دیا۔ اور تاریخ میں ایک ایسے دور کی بنا ڈالی جس میں جسم و دماغ کی آزادی، اخوت، اور معاشی مساوات بنیادی اصول تھی۔ چنانچہ شاہ صاحب جہاں ایک طرف مسلمانوں کو اسلام کے ان اصولوں پر اپنی انفرادی، اور اجتماعی زندگی کو منظم کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ تو دوسری طرف عام انسانیت کے متعلق بھی ایسے قواعد متعین فرماتے ہیں، جن کی وسعت اور افادیت ہر قوم کے لئے شمع ہدایت بن سکتی ہے۔

ولی اللٰہی سیاسی تحریک

شاہ ولی اللہ ایک زبردست حکیم اور مفکر تھے، گو بظاہر ان کی دعوت اپنی قوم کے لئے تھی، لیکن حقیقت میں وہ تمام انسانیت کو اپنا مخاطب بناتے ہیں۔ اُن کی کتابیں اگر زیادہ غور سے پڑھی جائیں۔ تو یہ محسوس ہوگا کہ وہ اپنی قوم کے ہر فرد کو انسانیت عامہ کی تعلیم دے رہے ہیں جس زمانے میں وہ دہلی میں پیدا ہوئے، اس وقت دہلی ایک بین الاقوامی سیاسی اور علمی مرکز کی حیثیت رکھتی تھی۔ اور اسی کا اثر ہے کہ شاہ صاحب کے افکار اور ان کی تعلیمات میں اتنی ہمہ گیریت اور وسعت ہے اور ان کا روئے سخن ایک مخصوص گروہ یا جماعت تک محدود نہیں، بلکہ وہ کل بنی نوع انسان کو اپنے دائرۂ فکر میں سمیٹ لیتے ہیں۔ دہلی کے اس بین الاقوامی سیاسی اور علمی مرکز کی قیادت اس وقت مسلمانوں کے ہاتھ میں تھی۔ اس لئے عملاً وہی شاہ صاحب کے پیغام کے حامل ہو سکتے تھے لیکن شاہ صاحب کی تعلیمات کے عام انسانیت کے اصول تھی۔ ان کا زور مذہب کی رسوم پر نہیں، بلکہ مذہب کی حقیقی روح پر تھا، قانون کی ظاہری شکل پر نہیں

بلکہ قانون کی جان یعنی عدل وانصاف پر تھا، بیشک مرہٹوں، جاٹوں، سکھوں اور اس عہد کی دوسری چھوٹی چھوٹی تحریکیں اپنے اپنے محدود دائرہ میں ٹھیک ہوں گی لیکن ان میں سے کسی تحریک میں اتنی وسعت اور ہمہ گیری نہ تھی، اور ان میں سے کوئی بھی تحریک انسانیت عامہ کی اتنی ترجمان نہ تھی، جتنی کہ شاہ ولی اللہ کی یہ تحریک ہے۔

ولی اللہی فکر اس وقت صرف اسلامی سماج ہی میں بار آور ہو سکتا تھا۔ لیکن وقت یہ تھی کہ اس زمانے میں مرہٹے اسلامی سماج کو ختم کرنے کے درپے تھے۔ چنانچہ ضرورت تھی کہ مرہٹوں کے زور کو توڑا جائے، شاہ صاحب کی برکت اور اشتراک سے پانی پت میں احمد شاہ ابدالی نے مرہٹوں کو زک دی۔ اور شمالی ہند کی فضا مسلمانوں کے لئے قدرے صاف ہو گئی۔

شاہ صاحب نے ۱۷۶۳ء میں انتقال فرمایا۔ اُن کے بعد ان کے صاحبزادہ شاہ عبدالعزیز جانشین ہوئے۔ آپ نے اپنے والد کی تعلیمات کے بلند افکار کو مروجہ علوم کے ضمن میں خاص وعام میں نشر فرمایا۔ اس طرح ولی اللہی فکر سے قوم کے متوسط طبقے بھی آشنا ہو گئے۔ شاہ عبدالعزیز کا معمول یہ تھا کہ درس کے مخصوص حلقہ کے علاوہ عوام مسلمانوں کے لئے ہفتہ میں دو دن وعظ کرتے۔ انکی تعلیم وارشاد کا یہ سلسلہ تقریباً ۶۱ برس تک جاری رہا۔ اس طویل مدت میں خاص دہلی میں ہزارہا اشخاص، ان سے فیضیاب ہوئے۔ نیز ان کے تربیت یافتہ افراد ہندوستان کے طول وعرض میں پھیل گئے۔ شاہ عبدالعزیز نے اپنی جماعت کی باقاعدہ تنظیم بھی کی۔ چنانچہ آپ نے اپنے خاص تربیت یافتوں کی ایک جمعیت مرکزیہ بنائی۔ حسن اتفاق سے اس جمعیت کو سید احمد شہید جیسی صاحب عزم اور باا‌ثر شخصیت مل گئی، شاہ عبدالعزیز نے سید صاحب

کی ذہنی، روحانی اور جنگی تربیت کی طرف خاص توجہ فرمائی۔

شاہ ولی اللہ کو اپنے عہد میں مرہٹوں سے عہدہ برآ ہونا پڑا تھا۔ اور اس میں کابل کی طاقت نے بڑا کام دیا تھا۔ شاہ عبدالعزیز کے زمانہ میں سکھ پنجاب پر غالب ہو چکے تھے اور اس طرح انہوں نے دہلی اور کابل کا راستہ مسدود کر دیا تھا چنانچہ اب اس کا کوئی امکان نہ رہا کہ دہلی کی اسلامی طاقت کو درۂ خیبر کی راہ سے کوئی مدد مل سکتی۔ عام طور پر اسوقت تک یہ ہوتا چلا آیا تھا کہ جب کبھی ہندوستان کی اسلامی طاقت کو زوال آتا شمال سے مسلمانوں کی تازہ دم جماعتیں ان کی مدد کو آ پہنچتیں۔ اور ان کی وجہ سے اسلامی طاقت کو سنبھالا مل جاتا۔ شاہ عبدالعزیز نے اپنی زندگی میں سید احمد شہید کی قیادت میں ایک ایسی جماعت بنائی جو وقت آنے پر مسلمانوں کی جنگی سرگرمیوں کو چلا سکے۔ اس جماعت کے امیر سید احمد شہید تھے اور مولینا عبدالحی (شاہ عبدالعزیز کے داماد) اور شاہ اسماعیل شہید (شاہ عبدالعزیز کے برادر زادہ) اس کے مشیر کار خصوصی تھے۔ شاہ عبدالعزیز نے اس جماعت کو پہلی دفعہ ۱۲۳۱ھ میں بیعت طریقت اور دوسری دفعہ ۱۲۳۶ھ میں بیعت جہاد لینے کے لئے دورہ پر بھیجا۔ اس کے بعد سارے قافلہ کمیت حج پر جانے کا حکم دیا۔

جب یہ قافلہ حج سے واپس آیا، تو شاہ عبدالعزیز فوت ہو چکے تھے اور مولینا محمد اسحاق ان کی جگہ ان کے جانشین مقرر ہو گئے تھے۔ اس کے چند سال بعد سید احمد شہید مولینا عبدالحی اور شاہ اسماعیل اپنی جماعت سمیت سرحد پہنچ گئے۔ اور افغانی قبائل کی مدد سے انہوں نے سکھوں سے لڑائیاں شروع کر دیں۔ دہلی کے مرکز میں شاہ اسحاق رہے، انکے ذریعہ مجاہدین کو روپیہ اور لشکر پہنچتا تھا۔ بدقسمتی سے جہاد کی یہ تحریک

ناکام رہی۔ مولانا عبدالحی پہلے ہی انتقال فرما چکے تھے۔ سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل بالاکوٹ کے مقام پر سکھوں سے لڑتے ہوئے ۱۸۳۱ء میں شہید ہوئے۔

اس میں شک نہیں کہ اس حادثہ فاجعہ سے ولی اللٰہی تحریک کو بڑا صدمہ پہنچا۔ سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل کی شہادت اور مجاہدین کی ناکامی کا واقعہ کچھ کم المناک نہ تھا۔ لیکن اس سلسلہ میں سب سے بڑی مصیبت یہ آپڑی کہ سرحد اور ہندوستان کے عوام مسلمانوں کو اس تحریک سے بدظن کرنے کی بڑے زور سے کوششیں شروع ہو گئیں انھیں وہابی مشہور کیا گیا۔ اور وہابیت ہزار گمراہیوں اور برائیوں کا مرقعہ قرار دی گئی۔ دراصل اس سے مخالفوں کا مقصد یہ تھا کہ ولی اللٰہی تحریک کو جو عوام مسلمانوں کی تحریک تھی! ور شاہ عبدالعزیز کی علمی کوششوں اور سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل کے دوروں کی وجہ سے جو انھوں نے اطراف ملک میں کئے تھے۔ ہر دیار کے مسلمانوں کو اس تحریک سے ہمدردی پیدا ہو گئی تھی! ور کچھ بعید نہ تھا کہ ولی اللٰہی تحریک عوام مسلمانوں میں نئی زندگی پیدا کرنے کا باعث بن جاتی۔ عوام مسلمانوں میں بدنام کر دیا جائے۔ اور عجیب بات یہ ہے کہ بداندیشوں کی یہ کوششیں بہت حد تک کامیاب ہو گئیں۔

مولانا نے اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے ایک دفعہ فرمایا کہ شاہ ولی اللہ صاحب ایک حکیم و فلسفی تھے، عارف و صوفی تھے۔ محدث تھے مجتہد تھے۔ ایک سیاسی مفکر تھے۔ ان کے حدیث کے کمال کو بعض شاگردوں نے اپنے لئے خاص کر لیا۔ لیکن یہ لوگ فقہ حنفی کے خلاف نہ تھے۔ اتفاق سے جب مجاہدین کی جماعت سرحد پہنچی، تو ان کے ساتھ یمن اور نجد کے بعض ایسے افراد شریک ہو گئے جو فقہ حنفی کے قائل نہ تھے۔ ان کی وجہ سے مجاہدین کی جماعت میں حنفی فقہ سے بُعد

کا رجحان پیدا ہوگیا۔ اس طرح سے مخالفوں کو موقعہ ہاتھ آگیا کہ وہ مجاہدین کے خلاف عوام مسلمانوں کو ابھار سکیں۔ آخر کار یہ ہوا کہ ولی اللہی تحریک جو خالص ہندوستانی مسلمانوں کی تحریک تھی، اور اسی مناسبت سے اس کے اصولوں میں بنیادی طور پر حنفی فقہ کی پابندی لازمی تھی، کیونکہ صدہا سال سے ہندوستان کے مسلمانوں میں حنفی فقہ کا رواج تھا اور یہی مسلک انکے مزاج میں رائخ ہوچکا تھا۔ نجد اور یمن کی "وہابی" تحریک کے اثر میں آگئی۔ آگے چل کر یہ تحریک اہل حدیث کے نام سے ہندوستان میں روشناس ہوئی۔ اور یہ طبعی بات تھی کہ عوام مسلمانوں کو اس تحریک سے پہلے کی سی ہمدردی نہ ہوتی۔

مجاہدین کی ناکامی کے بعد ولی اللہی جماعت میں عام مایوسی کی سی حالت پیدا ہوگئی تھی۔ ایک گروہ نے جو سید احمد شہید کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ وہ امام اور مہدی ہیں۔ اور انکے ہاتھوں لابدی طور پر غلبۂ اسلام ہو کر رہے گا۔ یہ باور کرلیا کہ وہ بالاکوٹ کے معرکہ میں شہید نہیں ہوئے بلکہ وہ بدستور زندہ ہیں چنانچہ اس طرح یہ لوگ ایک موہوم امید پر اپنے دل کو ڈھارس دینے میں وقتی طور پر کامیاب ہوگئے۔ دوسرے گروہ نے جو ولی اللہی تحریک کے دہلوی مرکز سے وابستہ تھا اور مولینا محمد اسحاق کی قیادت کو مانتا تھا۔ اپنے لئے ایک نئی شاہراہِ عمل سوچی۔ اس کو سمجھنے کے لئے اسوقت کے اسلامی ہند کی حالت کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ اس وقت ہندوستان کا اسلامی مرکز بالکل کمزور ہوچکا تھا۔ افغانی قبائل کی مدد سے ہندوستانی مسلمانوں کے مصائب کو دور کرنے کی جو کوشش کی گئی تھی اس کے انجام کا پہلے ذکر کردیا گیا ہے۔ بنگال اور میسور کی اسلامی حکومتیں کبھی کی مٹ چکی تھیں، روہیلے اپنا زور دکھا چکے تھے۔ اودھ کی نوابی بھی ناپید ہوچکی تھی۔ لے دے کے ایک حیدرآباد تھا۔ اور وہ بالکل بے دست و پا تھا۔ دہلی میں مغل سلطان

شہنشاہ ہند کے نام سے یاد کیا جاتا تھا لیکن اسکی حکومت دہلی کے لال قلعہ کی چار دیواری تک محدود تھی! ور اس گھریلو حکومت کو چلانے کے لئے بھی اُسے انگریزوں کے وظیفہ کی طرف دیکھنا پڑتا تھا۔ کابل سے بھی کسی امداد کی توقع نہ رہی تھی پٹھان آپس میں لڑلڑ کر اتنے بے بس ہو چکے تھے کہ ان کے لئے سکھوں کو دریائے سندھ سے ادھر روکنا مشکل ہوگیا تھا اور سید احمد شہید کے باقی ماندہ مجاہدین ایسی بحثوں میں اُلجھ گئے تھے جن سے ملت کا اور انتشار بڑھ رہا تھا۔ الغرض ہندوستانی مسلمانوں کے لئے امید کے سب دروازے بند ہو چکے تھے۔ باہر سے کسی مدد کا امکان نہ تھا۔ اور خود اپنے بل بوتے پر جو کچھ ہو سکتا تھا وہ انہوں نے کر کے دیکھ لیا تھا، ہاں ایک کونہ اور تھا جس سے شاہ محمد اسحاق کو امید کی شعاع نکلتی نظر آئی! ور آخر کار وہ اس روشنی کی طرف چل دیئے۔

واقعہ بالاکوٹ کے بعد گیارہ سال تک شاہ محمد اسحاق دہلی میں مقیم رہے۔ ۱۸۴۱ء میں آپ اپنے بھائی محمد یعقوب اور دوسرے متبعین اور متوسلین سمیت ہندوستان سے ہجرت فرمائی اور حرم محترم میں آباد ہوگئے۔ یہاں انہوں نے ترکی سلطنت سے اتصال پیدا کیا۔ ترکی سلطنت سے ہندوستانی اسلامی تحریک کا یہ تعلق بالکل نئی بات تھی۔ گو اس سے پہلے صدیوں سے حجاز سے مسلمانانِ ہند کے تعلقات قائم تھے۔ لیکن یہ تعلقات محض حج کے مراسم تک محدود تھے۔ شاہ اسحاق نے دہلی کے مرکز کو غیر مامون پاکر اور دوسرے تمام گوشوں سے ناامید ہو کر مکہ معظمہ میں ولی اللہی تحریک کیلئے پناہ کی جگہ ڈھونڈی۔ کیونکہ اول تو یہاں کسی غیر مسلم حکومت کا اثر نہیں تھا۔ اور دوئم ہندوستانی مسلمان آسانی سے یہاں آجا سکتے تھے، اور پھر مکہ معظمہ میں رہتے ہوئے ترکی سلطنت سے ربط ضبط قائم کیا جا سکتا تھا! ور اس کی وجہ سے ولی اللہی تحریک پر

وہابیت اور حنفی مذہب کے خلاف ہونے کے جو الزامات لگائے جاتے تھے وہ ناکام رہی گے۔ کیونکہ خود ترکی سلطنت کا مذہب حنفی تھا۔

یہ ابتدا رہے اسلامی ہند کی ولی اللہی تحریک اور دولتِ عثمانیہ کے تعلقات کی۔ شاہ محمد اسحاق اپنے بعد شاہ عبد الغنی اور شاہ احمد سعید کو دہلی میں اپنا نمائندہ مقرر کر گئے تھے۔ ۱۸۵۷ء میں غدر کا حادثہ ہوا تو ان دونوں نے اس میں شرکت کی اور شکست کے بعد یہ بھی مدینہ منورہ چلے گئے۔ حاجی امداد اللہ، مولینا محمد قاسم اور مولینا رشید احمد گنگوہی اور مولینا محمد یعقوب یہ سب بزرگ بھی اس ہنگامہ میں شریک ہوئے حاجی صاحب تو نقل وطن کرکے حجاز چلے گئے اور مستقل طور پر انہوں نے مکہ معظمہ میں سکونت اختیار کر لی۔

ہنگامۂ غدر کے فرو ہونیکے بعد ولی اللہی تحریک کے ارباب حل وعقد حجاز میں جمع ہوئے اور یہ تجویز کی گئی کہ ہندوستان میں از سرِ نو شاہ عبد العزیز کے نمونہ کا کوئی مدرسہ قائم کیا جائے۔ جو ولی اللہی تحریک کا مرکز بن سکے۔ چنانچہ سقوط دہلی کے نو برس بعد ۱۸۶۶ء میں دہلی کے قرب میں دیوبند کے مقام پر مدرسہ کی بنا رکھی گئی۔ اس مدرسہ کا بنیادی خیال حاجی امداد اللہ نے مکہ معظمہ میں سوچا تھا اور مولینا محمد قاسم سات سال مسلسل اس کوشش میں رہے کہ اپنے استاد اور مرشد کے خیال کو عمل میں لائیں۔ مدرسہ دیوبند کا نصاب تعلیم، نظام عمل اور اساسی قواعد مولانا محمد قاسم نے مرتب کئے اور اس طرح انہوں نے شاہ عبد العزیز کے مدرسہ اور ولی اللہی تحریک کے مقاصد کو دیوبندی نظام میں محفوظ کر دیا۔

"دیوبندی نظام" کی تشریح کرتے ہوئے مولینا عبید اللہ لکھتے ہیں "جس دیوبندی جماعت

کا تعارف ہم کرانا چاہتے ہیں، وہ اس دہلوی جماعت کا دوسرا نام ہے جو مولانا محمد اسحاق
کی ہجرت کے بعد انکے متبعین نے ان کی مالی اعانت اور انکے افکار کی اشاعت کے لئے
بنائی تھی۔ اس جماعت کی صدارت سب سے پہلے استاذ اساتذہ الہند مولانا مملوک علی
صدر مدرس دہلی کالج کے لئے مخصوص رہی۔ ان کے بعد مولانا اسحاق نے مولانا امداد اللہ
کو اس کام کے لئے مقرر کیا...... اس جماعت کی مرکزی قوت (غدر کے بعد) دو حصوں
میں تقسیم ہو گئی، اور دہلی کے عوض، دیوبند اور علی گڈھ دو مرکز بن گئے۔ مولانا محمد قاسم
دہلی کالج کے عربی حصہ کو دیوبند لے گئے! اور سر سید احمد خاں نے دہلی کالج کے انگریزی حصہ
کو علی گڈھ پہنچا دیا (سر سید اور مولانا محمد قاسم دونو مولانا مملوک علی کے شاگرد تھے) کالج
پارٹی انگریزی حکومت کے ساتھ پورے اشتراک کے بغیر اپنا کام شروع ہی نہیں کر سکتی
تھی۔ اس لئے اس نے برٹش گورنمنٹ کی وفاداری کو اپنی سیاسی مصلحت کا جزو بنا لیا۔

مگر دیوبندی جماعت نے جو مولانا اسحاق کے زمانہ سے دولت عثمانیہ کو اپنا سیاسی رہنما
مان چکی تھی، اضطراری حالات کے سوا حکومت کی کامل غیر جانبداری کو اپنا مسلک بنایا لیکن یہ
غیر جانبداری بھی اس وقت قطعاً ختم سمجھی جائے گی۔ جب دولت عثمانیہ اور دولتِ
برطانیہ میں لڑائی ٹھن جائے"۔

حسن اتفاق سے دیوبندی نظام کو بڑا فروغ نصیب ہوا! اور ہزاروں کی تعداد میں
مدرسہ دیوبند کے فارغ التحصیل علماء اطراف ہند میں پھیل گئے۔ اسکے علاوہ افغانستان، ترکستان
اور حجاز و قازان تک دیوبندی سلسلہ کا فیض جا پہنچا۔ مدرسہ دیوبند کی تاریخ کا پہلا دور جو
مولانا رشید احمد گنگوہی کی وفات مطابق ۱۹۰۵ء پر ختم ہوتا ہے صرف علمی تحریک کی توسیع
اور مرکزی فکر کی حفاظت کے لئے مخصوص رہا۔ انکے بعد مولانا شیخ الہند محمود حسن نے دیوبندی

علمار کو ایک اجتماعی طاقت کی حیثیت سے منظم کرنا شروع کیا۔ اور اس ضمن میں آپ نے کالج پارٹی کے انقلابی عنصر کو بھی اپنے ساتھ ملایا۔ مولینا شیخ الہند نے ایک طرف عربی پڑھے ہوئے دیوبندی علمار کو ایک نظام میں جمع کیا تو دوسری طرف مولینا محمد علی شوکت علی، ڈاکٹر انصاری اور انگریزی کالجوں کے فارغ التحصیل نوجوانوں سے تعلقات پیدا کئے۔ اور کوشش کی کہ دیوبند اور کالج پارٹی کے حریت پسند افراد باہم مل کر کام کریں! ور برسوں سے اسلامی ہند میں علمار اور انگریزی تعلیمیافتہ گروہوں میں جو تفرقہ چلا آتا تھا وہ ختم ہو جائے! ور ملت اسلامیہ منظم ہو کر ایک قیادت کے ماتحت آزادیٔ اسلام اور آزادی وطن کی طرف قدم بڑھائے۔

مولینا شیخ الہند کی یہ کوششیں جاری تھیں کہ ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم شروع ہوگئی۔ اور انگریزوں کی طرف سے دولت عثمانیہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا گیا۔ طبعاً شیخ الہند کی جماعت نے انگریزوں کیخلاف ترکوں کی مدد کی! ور اس سلسلہ میں ان کو اور انکی جماعت کو سخت مصائب کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ دولت عثمانیہ کی شکست کے بعد ولی اللہی تحریک کا یہ رجحان کہ عالم اسلامی کی مدد کرے یا اُن سے مدد لے کر ہندوستان میں مسلمانوں کے قومی وجود کو تقویت دی جائے ناقابل عمل ہو گیا۔ چنانچہ اس جماعت کو مجبوراً اپنا مسلک بدلنا پڑا۔ اور اس کو اسی میں مصلحت نظر آئی کہ اب جبکہ کوئی بین الاقوامی اسلامی مرکز نہیں رہا۔ اس لئے ہندوستان کی آزادی خواہ غیر مسلم جماعتوں کے ساتھ سیاسی تعاون کیا جائے! ور انکے ساتھ مل کر ملک کو آزاد کرنے کی جد وجہد ہو۔ اس خیال کے ماتحت مولینا محمود حسن نے اپنی جماعت کو کانگریس میں شرکت کی اجازت دی۔ یہ ۱۹۲۰ء کا واقعہ ہے۔ اور یہاں سے اسلامی ہند کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔

ولی اللہی تحریک آغاز کار سے اب تک جن ادوار سے گزر چکی ہے۔ بے محل نہ ہوگا

اگر مولٰینا عبید اللہ کے الفاظ میں ان کو یہاں دہرا دیا جائے۔

"حکیم الہند امام ولی اللہ نے ۵ رمئی ۱۷۳۱ء کو ایک مستقل انقلابی تحریک شروع کرنے کا فیصلہ کیا۔ حکیم الہند نے اپنا نصب العین معین کیا۔ اپنے پروگرام کی تدوین کی جمیعت مرکزیہ بنائی۔ اور اس کی شاخیں ملک میں قائم کی گئیں۔

یہ تحریک ولی اللہی کا پہلا دور ہے۔ اس میں تین امام ظاہر ہوئے اور ایک حکومت موقتہ Provisional Govt قائم ہوئی جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) امام ولی اللہ ۱۷۳۱ء تا ۱۷۶۳ء

(۲) امام عبد العزیز ۱۷۶۳ء تا ۱۸۲۴ء

(۳) امام محمد اسحاق ۱۸۲۴ء تا ۱۸۴۶ء

موقتہ حکومت کے امیر شہید سید احمد ۱۸۲۴ء تا ۱۸۳۱ء

اس تحریک کا دوسرا دور امام محمد اسحاق نے ۱۸۳۱ء سے شروع کیا۔ آپ ۱۸۴۱ء تک دہلی میں رہے، اور ۱۸۴۶ء تک مکہ معظمہ میں، دہلی میں ان کے نائب مولٰینا مملوک علی تھے۔ ان کے بعد الامیر امداد اللہ نائب بنے۔ وہ بارہ برس یعنی ۱۷۵۸ء تک دہلی میں رہے۔ اس کے بعد مکہ معظمہ چلے گئے۔

ان کے پہلے نائب مولٰینا محمد قاسم ۱۸۷۹ء تک، پھر مولٰینا رشید احمد ۱۹۰۵ء تک شیخ الہند مولٰینا محمود حسن ۱۹۲۰ء تک

اس سال تحریک مذکور کا دوسرا دور ختم ہوا۔

تیسرے دور کو مولٰینا شیخ الہند نے ۱۹۲۰ء سے تھوڑا عرصہ پہلے شروع کیا تھا۔

کانگرس

مولانا عبید اللہ نے آج سے تقریباً چالیس سال قبل تحریک اتحاد اسلام کے ایک سرگرم رکن کی حیثیت سے اپنی سیاسی زندگی کا آغاز کیا تھا۔ اور اس سلسلے میں آپ کو بڑی جان جوکھوں کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ آپ گھر سے بے گھر ہوئے۔ عزیز و اقارب کو چھوڑا۔ پچیس برس تک جلاوطنی کی مصیبتیں برداشت کیں۔ ملکوں ملکوں مارے پھرے۔ حد درجہ کی ذہنی کوفتیں اور معاشی پریشانیاں اٹھانی پڑیں۔ دل توڑنے والی ناکامیاں دیکھیں۔ الغرض اس طویل مدت میں مولانا کو زندگی کے بڑے بڑے نشیب و فراز سے گزرنا پڑا۔ آپ نے اپنی آنکھوں کے سامنے عظیم الشان سلطنتوں کو مٹتے دیکھا، اور ان کی جگہ نئی نئی سیاسی تحریکوں کو برسر اقتدار ہوتے پایا۔ اس دوران میں مولانا نے اسلامی ممالک کی سیاسات پر بھی پورا عبور حاصل کیا، اور اُن ملکوں میں رہ کر وہاں کے بسنے والی مسلمان قوموں کے مزاج اور رجحانات کو خوب سمجھا۔ حسن اتفاق سے مولانا کو اس ضمن میں ایسے افراد اور ایسی جماعتوں سے ملنے اور اُن کے ساتھ کام کرنے کا بھی موقعہ ملا جو بین الاقوامی سیاست کو خوب سمجھتی

تھیں، اور ان معاملات میں دنیائے سیاست میں بڑی ممتاز حیثیت رکھتی تھیں۔ خود[1] مولانا کے اپنے الفاظ میں "میں ایسے زمانہ میں ہندوستان سے باہر رہا ہوں جسے دورِ انقلاب کہنا چاہیئے۔ بڑی بڑی سلطنتیں فنا کے گھاٹ اتاری جا رہی تھیں، اور ان کی جگہ قوم کے بہادروں کا جو دستہ عمر بھر مصیبتوں میں مبتلا رہا۔ اب پارٹی پالیٹکس کے اصول پر اپنی مختصر جماعت کے زور پر نئی حکومتیں بنا رہا تھا۔ ایسے زمانہ میں نئے اور پرانے چوٹی کے سیاسیئن سے ملنے کا موقعہ ملتا رہا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم عالمگیر انقلاب کی حقیقت اور اس کے اساسی اسرار سمجھنے کے قابل ہو گئے"۔ الغرض قومی اور بین الاقوامی سیاسی زندگی کے وسیع تجربات سالہا سال کی ذہنی تربیت، اور پھر خود مولانا کی اپنی طبعی ذہانت اور ان کا غیر معمولی فکر و تدبر۔ یہ پس منظر ہے، مولانا کے سیاسی عقائد اور مقاصد کا، جو اس وقت وہ اپنی قوم کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔

اپنے سیاسی میلان کے ارتقاء کے متعلق مولانا لکھتے ہیں "اسلام لانے کے بعد دوران مطالعہ میں مولانا اسمٰعیل شہید کی سوانح عمری دیکھی۔ اسلامی مطالعہ کی ابتداء سے میرا قلبی تعلق شاہ صاحب سے پیدا ہو چکا تھا۔ دیوبند کی طالبعلمی نے بہت سے واقعات اور حکایات سے آشنا کر دیا تھا۔ مولانا عبدالکریم دیوبندی نے سقوطِ دہلی کی تاریخ خود اپنی آنکھوں دیکھی بتائی تھی۔ میرا دماغ بچپن سے خاندانی عورتوں کی صحبت[2] میں انقلاب پنجاب سے تکلیف دہ حالات سے بھرا ہوا تھا۔ اس میں ایک قسم کا انقلاب آیا۔ پہلے جو کچھ لاہور کے لئے سوچتا تھا۔ اب دہلی کیلئے سوچنے لگا۔ شاہ اسمٰعیل کے مکتوبات میں سے ایک مضمون ہے کہ میں نے اپنا سیاسی پروگرام بنا لیا۔ وہ اسلامی بھی تھا اور انقلابی بھی۔ مگر ہندوستان سے باہر کے مسلمانوں کی تحریک

---

[1] ۳ جون ۱۹۳۹ء کو علماء صوبہ بنگال کے اجتماع منعقدہ کلکتہ میں مولانا کا خطبہ صدارت۔ یہ مولانا کا پہلا خطبہ ہے۔ جو موصوف نے وطن میں واپس آنے کے بعد ایک اجتماع عام میں پڑھا۔ [2] دیکھیے صفحہ ۳۴

سے اُسے کوئی تعلق نہ تھا، میں نے حجۃ اللہ پڑھنے والی جماعت کو اس میں شامل کر لیا۔ اس طرح اپنے خیالات کے موافق آہستہ آہستہ کام شروع کر دیا۔"

انہی دنوں مولینا اپنے استاد شیخ الہند مولینا محمود حسن کی زیارت کیلئے سندھ سے دیوبند (۱۳۱۵ھ) تشریف لے گئے۔ مولینا لکھتے ہیں کہ "میں دو رسالے لکھ کر ساتھ لے گیا۔ ایک علم الحدیث اور دوسرا فقہ حنفی پر۔ حضرت مولینا نے دونوں رسالے پسند فرمائے۔ بعض مسائل جہاد کے ضمن میں ہماری جماعت کا ذکر آگیا۔ حضرت مولینا نے اسے بہت پسند فرمایا اور چند اصلاحات کا مشورہ دے کر اس کو اتحاد اسلام کی ایک کڑی بنا دیا۔ آپ نے اس کام کے جاری رکھنے کی وصیت کی۔ اس کے بعد میرے تعلیمی اور سیاسی تمام مشاغل حضرت شیخ الہند قدس اللہ سرہ سے وابستہ ہو گئے۔"

جس زمانہ کی یہ بات ہے، اس زمانے میں دیوبندی جماعت تو حضرت شاہ محمد اسحاق[۱] کے تتبع میں دولت عثمانیہ کو اپنا سیاسی رہنما مانتی ہی تھی۔ انکے علاوہ عوام مسلمانوں کی بھی نظریں قسطنطنیہ کے اسلامی مرکز کی طرف لگی رہتی تھیں۔ سر سید نے علی گڈھ کالج بنایا، تو طلبا کے لیے ترکوں کا لباس اختیار کیا گیا۔ اس کے بعد مولانا شبلی دولت عثمانیہ کے "دارالخلافت" استامبول میں تشریف لے گئے! اور واپسی پر انھوں نے جو سفرنامہ لکھا، اس کا ملک میں خوب چرچا ہوا۔ اسوقت دنیائے اسلام بڑے نازک دور میں سے گزر رہی تھی۔ مصر پر برطانیہ قابض ہو چکا تھا۔ اور وہ فلسطین، عراق اور جزیرہ عرب کو اپنے اثر میں لانے کے لئے کوشاں تھا۔ فرانس شمالی افریقہ کے ساحلی ملکوں پر چھا رہا تھا۔ روس خاص قسطنطنیہ کو ہتھیانا چاہتا تھا چنانچہ وہ آئے دن کسی نہ کسی بہانے سے ترکوں سے لڑائی چھیڑ دیتا۔ ہندوستان کے مسلمانوں میں مسیحی دنیا کی ان یلغاروں کیخلاف بڑی برہمی پھیل رہی تھی اور یہ خیال عام ہو چکا تھا کہ یورپ کے مقابلہ کیلئے

---

[۱] تفصیلات گزر چکی ہیں۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۳۳۶

ساری دُنیا کے مسلمانوں کو ایک ہونا چاہیئے! اتفاق سے اسوقت سلطان عبد الحمید بر سر اقتدار تھے۔ ان کے سیاسی تدبر نے ترکی سلطنت کو بچانے کی صرف یہی صورت دیکھی کہ اتحاد اسلام کی تحریک کو مضبوط کیا جائے تاکہ برطانیہ اور روس باقی ماندہ اسلامی ملکوں کی آزادی کو سلب کرنے سے رک جائیں اور مسیحیت کے خلاف تمام عالم اسلام کا متحدہ محاذ بن جائے۔

اسلامی ہند کا یہ بڑا ہنگامہ خیز دور تھا۔ ایک طرف مسلمانوں کا انگریزی پڑھا ہوا نوجوان طبقہ برطانی اقتدار کے سحر سے نکل رہا تھا۔ علی گڈھ جو ایک زمانہ میں برطانیہ پرستی کا مرکز تھا اب وہاں برطانیہ سے بغاوت کے جراثیم پیدا ہو چکے تھے۔ نیز کانگرس تحریک آہستہ آہستہ زور پکڑ رہی تھی۔ اور تقسیم بنگال کے معاملہ میں ہندوؤں نے حکومت کا جس عزم وجرأت سے مقابلہ کیا تھا۔ اس کی دیکھا دیکھی مسلمان نوجوانوں میں بھی بغاوت کے جذبات بھڑک اُٹھے تھے۔ دوسری طرف عالم اسلام پر جو مصائب ٹوٹ پڑے تھے۔ ان کی وجہ سے ہندوستانی مسلمانوں میں بڑی بے چینی پھیل رہی تھی۔ مولینا شبلی اور ڈاکٹر اقبال کی بعض مشہور نظمیں اس عہد کی یادگار ہیں۔ اور ان میں ہندوستانی مسلمانوں کے اسوقت کے غم وغصہ، سوز وگداز اور حسرت ومایوسی کی پوری ترجمانی کی گئی ہے۔

اسی زمانہ میں اٹلی نے طرابلس پر دھاوا بول دیا۔ اسکے کچھ عرصہ بعد بلقان کی عیسائی ریاستوں نے ترکوں کو یورپ سے نکالنے کی مہم شروع کر دی۔ ہندوستانی مسلمانوں کے جوش و خروش کا اسوقت عجیب عالم تھا۔ ترکوں کی امداد کے سلسلے میں چندے جمع ہوئے۔ ترکی کو طبی وفد بھیجے گئے، اخبارات کے صفحات، مقرروں کی تقریریں، واعظوں کے وعظ اور شاعروں کی نظمیں ترکوں کے لئے وقف ہو گئیں۔ اور اسلامی ہند کی فضا طرابلس اور بلقان کے ہنگاموں سے گونج اٹھی! اور یہاں کے مسلمانوں کو ترکوں سے اتنی ہمدردی ہو گئی کہ نواب

وقار الملک مرحوم ایسے سنجیدہ اور متین بزرگ بھی جو سرسید کے دَور سے تعلق رکھتے تھے۔ اور ان کے ساتھیوں میں موصوف کی ممتاز حیثیت تھی۔ اس پر آمادہ ہو گئے کہ علی گڈھ یونیورسٹی کے لئے جو روپیہ جمع کیا گیا ہے۔ اگر انگریزی حکومت یونیورسٹی کے قیام میں مانع ہو تو یہ رقم ترکوں کو بھیج دی جائے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی اس ترک دوستی کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس وقت اُن کے خیال میں اگر ترکی کی سلطنت بچ گئی تو اسلامی ہند کی تقویت اور استحکام میں اس سے بڑی مدد ملتی۔ اس عہد کی اسلامی قیادت ہندوستان کے قومی معاملات سے بالکل بے نیاز نہ تھی۔ لیکن وہ سمجھتے تھے کہ اسلام کی بین الاقوامی طاقت کی موجودگی میں ان کو اپنے ملک میں آزادی اور عزت حاصل کرنے میں بڑی آسانی ہوگی۔ ہندوستانی مسلمانوں کی اس سیاسی بیداری میں اب تک دو الگ الگ جماعتیں کام کر رہی تھیں۔ ایک جماعت کی قیادت مولانا محمد علی، ابوالکلام، حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری وغیرہ فرما رہے تھے۔ اور دوسری جماعت علمار دیوبند کی تھی۔

مولانا محمود حسن ۱۹۰۵ء میں مدرسہ دیوبند کے سرپرست بنے۔ آپ نے تقریباً چار سال بعد مولانا عبیداللہ کو دیوبند طلب فرمایا۔ اور مفصل حالات سُن کر دیوبند میں رہ کر کام کرنے کا حکم دیا۔ اس سال جمعیت الانصار کا قیام عمل میں آیا۔ اور مولانا عبیداللہ اس کے ناظم اعلیٰ مقرر کئے گئے۔ اس جمعیت کے اور مقاصد کے علاوہ ایک مقصد یہ بھی تھا کہ علی گڈھ کالج کے طلبار دارالعلوم دیوبند میں تعلیم حاصل کرنا چاہئیں تو انکے لئے آسانیاں بہم کی جائیں۔ اور دیوبند کے فارغ التحصیل طلبہ انگریزی پڑھنا چاہئیں تو علی گڑھ میں ان کے لئے انتظام ہو۔ دراصل یہ تمہید تھی علی گڈھ اور دیوبندی تحریکوں کی آپس کی مفاہمت

دور کرنے کی جمعیت الانصار کا حلقۂ اثر بہت کافی وسیع ہو گیا۔ چنانچہ اس کے ایک جلسہ میں مدرسہ دیوبند کے فارغ التحصیل طلبہ کی دستار بندی بھی ہوئی تھی، ہندوستان کے ہر گوشہ سے تقریباً تیس ہزار علماء شریک ہوئے۔

طرابلس اور بلقان کے خونیں حوادث کا جو اثر مسلمانوں کے انگریزی پڑھے ہوئے طبقوں پر ہوا، اس کا ذکر ابھی ہو چکا ہے۔ دیوبندی جماعت نے بھی ترکوں کی اس مصیبت میں بڑی مدد کی حضرت شیخ الہند نے ترکوں کی امداد کے لئے فتوے چھپوائے۔ مدرسے کو بند کر دیا، طلبہ کے وفود اطراف ملک میں بھیجے۔ خود بھی ایک وفد کے ساتھ نکلے چندے کئے۔ اور ایک اچھی خاصی رقم اعانت کے طور پر بھجوائی۔

اسلامی ہند کی سیاست پر حضرت شیخ الہند کی ذات گرامی کا سب سے بڑا احسان یہ ہے کہ ان کی مساعی سے علی گڈھ اور دیوبند والے ایک سیاسی پلیٹ فارم پر جمع ہوئے۔ اور دونوں مرکزوں کے حریت خواہ افراد نے مل کر اسلامی ہند کی متحدہ قیادت کی بنا ڈالی۔ ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم سے کچھ عرصے پہلے ہی یہ دونوں جماعتیں مل کر کام کرنے لگ گئی تھیں۔ جنگ شروع ہوئی تو اس قیادت نے عثمانی خلافت کو مدد دینے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ اس تجویز کے مطابق مولینا عبید اللہ کابل پہنچے۔ اس پر حضرت شیخ الہند کو حجاز میں گرفتار کر کے مالٹا بھیج دیا گیا۔ مولانا محمد علی، شوکت علی اور ابو الکلام ہندوستان میں نظر بند کر دئیے گئے۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے زعماء بھی مصائب کا شکار ہوئے۔

۱۹۱۸ء میں جنگ ختم ہوئی تو اس کے ساتھ اسلام کی بین الاقوامی طاقت یعنی ترکی خلافت بھی تقریباً ناپید ہو گئی۔ اب اسلامی ہند کی قیادت مجبور تھی کہ اپنے لئے کوئی نیا سیاسی پروگرام وضع کرے۔ اس سے پہلے یہ لوگ ترکی خلافت کو مضبوط کر کے اپنے

لئے اس ملک میں قومی عزت اور آزادی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ اب حالات بدل گئے تھے قسطنطنیہ پر اتحادیوں کا قبضہ تھا خلیفہ دوسروں کے ہاتھوں میں اسیر تھا۔ اس وقت ہمارے زعماء کو خود اپنے آپ کی اور ترکوں کی مدد کرنے کی صرف ایک ہی سبیل نظر آئی۔ اور وہ یہ تھی کہ ہم خود اپنے ملک کے اندر اس طاقت کو زک دیں۔ جس طاقت نے ترکوں کو پامال کیا ہے، اور اس کے لئے لابدی تھا کہ ملک کی دوسری سیاسی جماعتوں سے تعاون کیا جاتا۔ چنانچہ مولینا محمود حسن، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا محمد علی، ڈاکٹر انصاری اور حکیم اجمل خاں اور انکی جماعت نے کانگریس میں شرکت فرمائی۔ اور اسلامی ہند کا یہ نصب العین بنا کہ ہندو اور مسلمان مل کر اس ملک کو آزاد کرائیں۔ اور اگر یہ ملک آزاد ہو گیا یا ہندو مسلمانوں کی جدوجہد سے حکمراں طاقت کو نقصان پہنچا۔ تو لامحالہ اس کا اثر عراق، فلسطین، حجاز، شام، مصر، ایران اور ترکی پر پڑے گا۔ اور لازمی طور پر ان اسلامی ملکوں سے برطانی سامراج کا شکنجہ کچھ نہ کچھ ضرور ڈھیلا ہوگا۔ اور اس طرح ہم ایک طرف تو خود اپنی، اپنی قوم کی، اور اپنے ملک کی خدمت کریں گے۔ اور دوسری طرف ہماری اس جدوجہد سے اسلامی دنیا کو فائدہ پہنچے گا۔ یہ نظریہ تھا جس کے ماتحت ہمارے ان جلیل القدر رہنماؤں نے کانگریس میں شرکت کی۔ اور یہ اپنی قوم کو کانگرس میں لے گئے مختصر الفاظ میں ۱۹۲۰ء سے پہلے اسلامی ہند کی قیادت کے پیش نظر یہ تھا کہ اسلام کے بین الاقوامی مرکز کو مستحکم کر کے ہندوستان کے مسلمانوں کے قومی وجود کو سربلندی دی جائے۔ اب جب کہ کوئی بین الاقوامی اسلامی مرکز نہ رہا تو طے یہ پایا کہ ہندوستان کو آزاد کر کے اسلامی ملکوں سے سامراج کی گرفت کو ڈھیلا کیا جائے۔ چنانچہ اس لئے ضروری تھا کہ ہندوؤں سے سیاسی تعاون ہوتا اور دونوں قوتیں مل کر برطانیہ سے ٹکر لیتیں۔

مولینا عبیداللہ دیوبند کی سیاسی تحریک اور اس کے ذہنی مرکز کے ترجمان ہیں۔ لیکن عملاً وہ شروع ہی سے اس خیال کے حامی رہے ہیں کہ دیوبندیوں کو کالج پارٹی یعنی انگریزی پڑھے ہوئے مسلمانوں کے ساتھ مل کر کام کرنا چاہئیے۔ موصوف دیوبند اور علی گڈھ کی متحدہ قیادت کے قائل ہیں اور چاہتے ہیں کہ جس سیاسی فکر کی طرح ۱۹۰۹ء سنہ ۱۹۱۰ء میں شیخ الہند اور مولینا محمد علی نے ڈالی تھی، ہندوستانی مسلمان اسی کو اپنے لئے شمع راہ بنائیں۔ اور دیوبند اور کالج پارٹی کے حریت خواہ طبقے مل کر اسلامی ہندوستان کی رہنمائی کریں۔

ایک طرف ہندوستانی مسلمانوں کے یہ دو گروہ سیاسی جدوجہد میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں اور دوسری طرف اسلامی ہند کی یہ متحدہ طاقت ہندوؤں کی سیاسی جماعت سے تعاون کرے۔ مولینا کے نزدیک یہ پیغام تھا حضرت شیخ الہند مرحوم کا۔ انکے خیال میں اس میں ہندوستان کے مسلمانوں کا بھی بھلا ہے، اور دنیائے اسلام کو بھی ہمارے اس سیاسی مسلک سے بڑے فوائد پہنچیں گے۔ دیوبندی سیاسی تحریک کیا ہے؟ اور حضرت شیخ الہند نے اپنی زندگی کے آخری لمحات میں اس تحریک کو کیا شکل دی۔ اس کی ایک جھلک خود مولینا کے اپنے الفاظ میں ملاحظہ کیجئے۔

"دہلی کے مسلمان لیڈر سنہ ۱۸۵۷ء کے بعد دو سیاسی جماعتوں میں تقسیم ہو گئے۔ کوآپریٹر اور نان کوآپریٹر۔ پہلی جماعت کے لیڈر سر سید احمد خاں ہیں۔ علی گڑھ یونیورسٹی انکی مرکزی تعلیم گاہ ہے، دوسری جماعت کے پیشوا مولانا محمد قاسم دیوبندی ہیں دارالعلوم دیوبند ان کا علمی اور سیاسی مرکز رہا۔ دیوبندی اسکول ہند کو کیا سمجھتا ہے۔ اس کے لئے سبحۃ المرجان نام کی عربی تاریخ ہند پڑھئے۔ قدیم مذاہب ہند کے متعلق ان کے نظریات مرزا مظہر جانجاناں اور امام عبدالعزیز دہلوی کے مکتوبات میں ملیں گے۔

"میں ان کی ترجمانی مختصر الفاظ میں یہاں کرتا ہوں، ہمارا ہندوستان دنیا کی تاریخ میں عظیم الشان رفعت کا مالک ہی۔ پہلے دور میں اس نے سنسکرت جیسی زبان پیدا کی کلیلہ ومنہ جیسی حکمت کی کتاب لکھی۔ قومی تمرین کا کھیل شطرنج ایجاد کیا، ریاضی میں یونان کا ہمسر بنایا۔ الٰہیات میں ویدانت فلاسفی سکھانے میں "جگت گرو" بنا۔ اس سے ویدک دھرم اور بدھ دھرم دنیا میں پھیلے اس نے مہاراجہ اشوک جیسے حکمران پیدا کئے دوسرے دور میں قدیم انسانیت کی علمبردار سوسائٹی کو اسلام جیسی انٹرنیشنل پروگرام سے آشنا کر کے نیو الاجلال الدین اکبر پیدا کیا۔ مشرقی ایشیا، کی زبانوں کو ملا کر اردو جیسی انٹرنیشنلی زبان پیدا کی۔ محی الدین عالمگیر جیسا سلطان پیدا کیا۔ جو تمام ممالک ہند کو ایک قانون کا پابند بنانا سکھا گیا۔ امام ولی اللہ جیسا فلاسفر پیدا کیا۔

"تاریخ کے دونوں زمانوں میں ہمارے ملک کی اس طرح ہتک نہیں ہوسکی کہ کوئی قوم باہر بیٹھ کر ہم پر حکومت کرے۔ لیکن جب دہلی پر برطانوی قبضہ ہوا، ہمارے ملک کے نورانی چہرہ پر غلامی کا سیاہ داغ لگ گیا۔ دیوبندی اسکول کا نصب العین یہ ہی کہ اس دھبہ کو دور کرنے کی جدوجہد کی جائے۔ یہ اسکول اب تک تین دفعہ اپنے پروگرام میں مناسب وقت تبدیلی کر چکا ہی۔ یورپ کی آج کل کی سائنٹیفک اصطلاح میں اس سیاسی گروپ کو ایک سیاسی پارٹی نہ کہا جائے تو ہم اسے تسلیم کرتے ہیں۔ مگر ملک میں اسکی قوت اور طاقت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور خلافت تحریک میں اس کا مظاہرہ ہو چکا ہی"۔

دیوبندی اور کالج پارٹی کے اتحاد کے ذکر میں مولینا فرماتے ہیں "۔ لوگوں کو شاید یہ معلوم نہ ہو کہ حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری بھی میرے استاد کی جماعت سے تعلق رکھتے تھے، مولینا محمد علی کو ڈاکٹر انصاری نے شیخ الہند سے ملایا، اسکے بعد شیخ الہند نے اپنی جماعت

کو مولانا محمد علی کے تابع کر دیا۔ اس دن سے مولانا محمد علی مسلمانانِ ہند کے واحد لیڈر بنے اور دہلی کے دونوں اسکول مل کر ایک ہو گئے۔ اس متحدہ طاقت نے کانگریس کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ اس کے اندر مرکزی فکر اسی نان کوآپریٹر دیوبندی اسکول کا غالب رہا۔ اس مجمع میں مولانا ابو الکلام کی شخصیت مستقل حیثیت رکھتی تھی۔ جو حکیم اجمل خاں کے ساتھ مٹتی ہوئی دہلی کا ایک نشان تھے"۔

یوں بھی سنہ ۱۹۲۰ء سے بہت پہلے ہندوستان کے اندرونی حالات کچھ اس طرح بدل رہے تھے کہ ہندو اور مسلمانوں کی ترقی پسند جماعتیں ایک دوسرے کے قریب آنے لگی تھیں۔ سنہ ۱۹۱۵ء سے تو مسلم لیگ اور کانگریس کے اجلاس بھی ساتھ ساتھ ہونے لگے۔ اور ایک زمانہ ایسا آیا کہ مسلم لیگ کانگریس کی حامی اور کسی قدر اُس کے آگے ہی آگے رہنے لگی تا آنکہ سنہ ۱۹۲۰ء کا ہنگامہ پرور دور آیا۔ اور مولانا محمد علی کے الفاظ میں "اسوقت ہم نے مسلمانوں کو کانگریس کی شرکت کیلئے آمادہ کیا۔ اور ہندو اکثریت کے ساتھ مسلمان اقلیت کا اتحاد کر دیا۔ اور انھیں اس پر راضی کیا کہ سنہ ۱۸۸۷ء میں جو سیاسی پالیسی مسلمانوں کی اقلیت کے حقوق کی تحفظ کیلئے سر سید احمد خاں رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ہندو اکثریت کی ذہنیت سے مجبور ہو کر اختیار کی تھی اس کو بدل دیا جائے۔ اور ہندو اور مسلمان اکثریت اور اقلیت دونو ملکر انگریزی اقلیت کے استبداد کا خاتمہ کرے"۔ مسلمانوں کے اس فیصلہ میں جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں۔ مولانا محمد علی کی جماعت کے ساتھ ساتھ حضرت شیخ الہند اور ان کے متبعین بھی شریک تھے۔

اس کے علاوہ ہندوستان سے باہر جو اسلامی ممالک تھے، اور نیز جنگ عظیم کے بعد بین الاقوامی سیاست نے جس طرح پلٹا کھایا تھا۔ یہ سب باتیں اس امر کی تائید میں تھیں کہ ہندوستان کے مسلمان ہندوؤں کے ساتھ مل کر اپنے ملک میں برطانی اقتدار کو

نابود یا کم سے کم اُسے کمزور کرنے میں جد وجہد کریں۔ افغانستان، ایران، ممالک عربیہ مصر ترکی، اور بالشویک روس کا اس وقت مفاد یہ تھا کہ برطانیہ کے سامراج کو جس طرح بھی ہو اور جہاں بھی ہو زک پہنچے۔ تاکہ ان ملکوں کی طرف سے اس کی توجہ کچھ ہٹ سکے۔ اسی سلسلہ میں مولینا فرماتے ہیں "کہ ۱۹۱۵ء میں ہندوستان سے ہجرت کر کے کابل پہنچا، اور سات سال تک حکومت کابل کی شرکت میں اپنا ہندوستانی کام کرتا رہا۔ ۱۹۱۶ء میں امیر حبیب اللہ خاں فرمانروائے افغانستان نے ہندوؤں سے مل کر کام کرنے کا حکم دیا۔ اس کی تعمیل میرے لئے فقط ایک ہی صورت میں ممکن تھی کہ میں انڈین نیشنل کانگرس میں شامل ہو جاؤں اس وقت سے میں کانگرس کا ایک داعی بن گیا۔"

مولینا لکھتے ہیں "کہ یہ بات عجیب معلوم ہو گی کہ امیر صاحب مرحوم اتحادِ اسلام کے کام سے ہندوستانی کام کو زیادہ پسند کرتے تھے۔ ۱۹۲۲ء میں امیر امان اللہ کے دَور میں میں نے کانگرس کمیٹی کابل بنائی جس کا الحاق ڈاکٹر انصاری کی کوششوں سے کانگرس کے گیا سیشن میں منظور کر لیا گیا۔ برٹش ایمپائر سے باہر یہ پہلی کانگرس کمیٹی ہے۔ اور میں اس پر فخر محسوس کرتا ہوں کہ میں اس کا پہلا پریذیڈنٹ ہوں۔"

کابل سے مولینا روس گئے، اور وہاں کانگرس کے ایک رکن کی حیثیت سے آپ کا تعارف ہوا، اور اس بنا پر سویٹ روس نے آپ کو معزز مہمان بنایا اور مطالعہ کے لئے ہر قسم کی سہولتیں بہم پہنچائیں۔ روس سے آپ ترکی تشریف لے گئے۔ اسوقت ترکی میں اور اسلامی ممالک کی طرح اتحادِ اسلام والا گروہ مقہور ہو چکا تھا، اور اس گروہ کے افراد کو شک وشبہ کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔ مولینا اب ہندوستان کی آزادی چاہنے والی قومی جماعت سے متعلق تھے، اور یہی وجہ تھی کہ آپ کو ترکی میں پناہ مل گئی، ترکی سے آپ

حجاز گئے تو وہاں کی حکومت سے بھی اپنا تعارف ایک کانگریسی کی حیثیت سے کرایا۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ حجاز کی سعودی حکومت کے بارے میں اس وقت ہندوستانی مسلمانوں میں جو ناخوشگوار بحثیں چھڑ رہی تھیں مولینا ان میں غیر جانب دار تسلیم کرلئے گئے۔ اور آپ کو دیارِ مقدس میں قیام کی اجازت مل گئی۔

الغرض اس زمانہ میں ہندوستان کی داخلی ضروریات اسلامی ممالک کے مجموعی مفاد اور بین الاقوامی سیاسیات سب اس امر کی متقاضی تھیں کہ ہندو اور مسلمان مل کر برطانیہ کے خلاف ملکی آزادی کیلئے جدوجہد کریں۔ اور اس میں شک نہیں کہ مسلمان اس معاملہ میں کسی سے پیچھے نہیں رہے۔ مولانا محمد علی اس ضمن میں لکھتے ہیں "حکام پرست مسلمان بیشک ہمارے ساتھ نہ تھے۔ لیکن حکام پرست ہندو بھی گاندھی جی کے ساتھ نہ تھے اور مسلمانوں نے اپنی سیاسی اہلیت اور استعداد سے ثابت کر دیا کہ ہندوستان کی قومی سیاست میں ان کا حصہ، ان کی آبادی کے تناسب سے کہیں زیادہ رہے گا۔ اور ان کی قربانیوں نے بھی ثابت کر دیا کہ قوم پروری میں وہ ہندوؤں سے کم نہیں کچھ زیادہ ہی ہیں"

اس سب بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ۱۹۲۰ء میں مسلمانوں کا کانگریس میں شریک ہونا کسی غلط بینی یا جلد بازی کا نتیجہ نہ تھا۔ اسلامی ہند کے سیاسی ارتقاء کی یہ ایک مستقل منزل تھی، اب اس منزل سے پیچھے ہٹنا یا اس کے متعلق تذبذب کی پالیسی اختیار کرنا مولینا کے خیال میں سیاسی تدبر کی دلیل نہیں۔ بلکہ اس کا سبب ہماری خامکاری ہے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ ان کے اور دیوبندی جماعت کے مرشد و سرپرست حضرت شیخ الہند مرحوم تین چیزیں بتا گئے تھے۔ ایک یہ کہ دیوبند اور علی گڑھ پارٹی مل کر کام کرے۔ دوسرے یہ کہ انڈین نیشنل کانگریس میں شرکت کی جائے۔ اور بیرونی ممالک اسلامیہ کی سیاست سے

علیحدگی اختیار کی جائے ۔ اور تیسری چیز جو سب سے اہم تھی ، وہ یہ ہے کہ دیوبندی جماعت شاہ ولی اللہ کے فلسفہ اور مولانا محمد قاسم کی حکمت کو علمی زندگی کا اساس بنائے ۔

یہ حالات اور اسباب ہیں جن کی بنا پر مولانا ہر مجلس میں پوری جرأت اور یقین کی ساتھ فرماتے رہتے ہیں" مجھے نیشنل کانگرس سے محبت ہے ۔ چونکہ دنیا کی نظر میں وہ ہمارے ملک کی معزز سیاسی مجلس ہے ۔ میں سولہ سترہ برس کانگرس میں کام کرتا رہا ہوں[1]" تین جون ۱۹۳۹ء کو کلکتہ میں علماء کو مخاطب کرتے ہوئے آپ نے فرمایا" اس مقصد کی تکمیل میرے خیال میں اس صورت کے سوا ہو ہی نہیں سکتی کہ انڈین نیشنل کانگرس کو تمام سیاسیات ہند کا مرکز بنا دیا جائے ۔" اس کے علاوہ ہر خطبہ میں ، ہر مجلس میں اور ہر بیان میں مولانا بار بار اسی حقیقت کو دہراتے ہیں کہ مسلمانوں کا ، اور ہندوستان کا فائدہ اسی میں ہے کہ ہندو اور مسلمان مل کر سیاسی جدوجہد کریں ! اور کانگرس تمام اہل ہند کی صحیح نمائندہ بن جائے ۔

لیکن تعجب یہ ہے کہ اصولاً کانگرس کے اس قدر زبردست حامی ہونے کے باوجود مولانا اب تک کانگرس کے باقاعدہ رکن نہیں ہیں ۔ آپ کا کہنا یہ ہے کہ " میں نیشنل کانگریس ہوں ، نیشنل کانگریس میری ہے ۔ لیکن اس کے باوجود میں اب تک کانگرس کا پرائمری ممبر بھی نہیں بنا ۔ میں چاہتا ہوں کہ اپنے مشورے لوگوں کو آزادی سے سنا سکوں ۔ کسی اصطلاحی قانون کی پابندی نہ کرنے ۔ سے میں کانگرس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا ۔"

دراصل بات یہ ہے کہ مولانا اس سیاسی مسلک کے تو حامی ہیں کہ ہندوستان کی صرف ایک ہی سیاسی جماعت ہو سکتی ہے ۔ ان کے خیال میں یہ جماعت بلا تمیز مذہب و ملت سب کی سیاسی نمائندگی کرے ۔ ہندوؤں کی بھی ، مسلمانوں کی بھی ! اور دوسری جماعتوں کی بھی ۔ اس جماعت کا کام ہندوستان کو غیروں کے قبضہ سے آزاد کرانا ہو ۔ اتنے بڑے براعظم

---

[1] ۱۳ جولائی سنہ ۱۹۴۰ء کو بھٹہ (سندھ) کانگرس کمیٹی کے اجلاس کا خطبہ صدارت

کی آبادی کے مختلف حصوں میں صلح و آشتی قائم کرنا ہو۔ یہ جماعت کُل ہندوستان کی سیاست اور معیشت کے متعلق جملہ معاملات کو جو اندرونِ ملک سے وابستہ ہوں، ایک اسلوب فکر پر منتظم کرے تاکہ یہ نہ ہو کہ ایک حصہ ملک میں تو ایک سیاسی اور معاشی نظام پر عمل ہو رہا ہو، اور ساتھ کے علاقہ میں کوئی دوسرا نظام برسر اقتدار ہو۔ لازمی طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ ایک حصہ ملک کی دوسرے حصہ سے برابر چپقلش رہے گی۔ اور اس کی وجہ سے اندرون ملک میں یکجہتی اور امن قائم نہ ہو سکے گا۔ لیکن ان سب باتوں سے اہم تر یہ امر ہے کہ بیرونی دنیا میں ہندوستان کی صرف ایک آواز ہو جو صحیح معنوں میں تمام اہل ملک کی ترجمانی کا حق رکھتی ہو۔ نیز بین الاقوامی معاملات طے کرنے کے لئے جہاں کہیں دنیا کی سلطنتیں جمع ہوں وہاں ایک جماعت ایسی ہونی چاہئیے۔ جو کل ہندوستان کی نمائندہ ہو۔ خدانخواستہ اگر ہندوستان کے ہر سیاسی گروہ نے یہ کوشش کی کہ اقوام عالم کی بڑی برادری میں اس کو بھی مستقل جگہ دی جائے تو اس سے ہندوستانیوں کو سوائے ذلت، نفاق اور آخر کار کسی دوسری قوم کی غلامی کے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ یہ وجوہ ہیں جو ہم اہل ہند کو مجبور کرتے ہیں کہ ہماری سیاسیات کا ایک اور صرف ایک مرکز ہو۔ اور ظاہر ہے یہ مرکز صرف کانگرس ہی ہو سکتا ہے۔ مولینا اس بنا پر کانگریسی ہیں۔ اور اپنے متعلق ہمیشہ ہمیشہ کانگرس میں رہنے کا فیصلہ فرما چکے ہیں۔

لیکن کانگرس کے اس سیاسی تصور سے پوری طرح متفق ہونے کے باوجود مولینا جیسا کہ ابھی بیان ہو چکا ہے۔ کانگرس کے موجودہ نظام میں منسلک نہیں ہیں اور جب تک کانگرسی قیادت اپنی موجودہ روش پر قائم ہے وہ اس میں شامل ہونیکا ارادہ بھی نہیں رکھتے۔ مولینا کو کانگرس کی قیادت سے کیا شکایت ہے! اور ان کے خیال میں موجودہ قیادت سے

مسلمانوں کو کیا نقصان پہنچا۔ اور آئندہ چل کر کیا نقصانات پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ اُن کی تفصیلات وہ بڑی شرح وبسط سے ہر مجلس میں بیان فرماتے ہیں۔ مولینا کے نزدیک اگر کانگرس نے اپنے آپ کو نہ بدلا۔ اور اپنی سیاسی روش اور ذہنی رجحانات میں مناسب تبدیلیاں نہ کیں تو کانگرس کا مستقبل زیادہ امید افزا نظر نہیں آتا۔ اور آئندہ وہ کسی صورت بھی کُل ہندوستان کی نمائندہ جماعت نہیں بننے کی۔ نیز اہل ملک کی بعض مقتدر جماعتیں آج کی طرح ہمیشہ اس کی مخالفت کرتی رہیں گی۔

مولینا اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمان بالعموم کانگرس سے آج کل سخت بیزار ہیں۔ اور ان کی یہ بیزاری اتنی بڑھ چکی ہے کہ مولانا ابو الکلام، مولانا حسین احمد مولانا کفایت اللہ اور ان جیسے اور بزرگ جن کی زندگیاں اسلام اور مسلمانوں کی خدمت اور ان کے لئے ہر طرح قربانیاں سے بھرپور ہیں۔ عوام کی بدگمانیوں اور مخالفتوں کا نشانہ بن رہے ہیں۔ مولینا مسلمان عوام کی اس بیزاری کو بہت حد تک حق بجانب سمجھتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ جب مولانا محمد علی جیسے حق پرست اور محب وطن رہنما کانگرسی لیڈروں سے تنگ آکر گذشتہ سالوں میں کانگرس سے بددل ہو گئے تو مسلمان عوام کا کانگرس کو مسلمان قوم کا دشمن سمجھنا کچھ بعید نہ تھا۔ مولینا فرماتے ہیں کہ کانگرس کی موجودہ قیادت نے مسلمانوں کو سمجھنے میں ذرا بھی تدبر کا ثبوت نہیں دیا۔ چنانچہ اسی کا خمیازہ آج ان کو بھگتنا پڑ رہا ہے۔ ہندوستانی مسلمان ۱۹۲۰ء میں بحیثیت مجموعی کانگرس میں شریک ہوئے۔ اور پھر آہستہ آہستہ ان کے دل کانگرس سے دُور ہوتے چلے گئے، یہاں تک کہ ایک زمانہ ایسا آیا کسی مسلمان کا کانگرسی ہونا عام مسلمانوں کی نظروں میں کھٹکنے لگا۔ اُدھر کانگرسی مسلمان " کا لفظ ایک گالی سمجھا جانے لگا۔ یہ کیوں ہوا؟ اور کیسے ہوا؟ اس

کی تفصیل مولینا یوں بیان فرماتے ہیں

کانگرس آغاز کار میں اعتدال پسند سیاست دانوں کی تحریک تھی لیکن بتدریج اس میں ہندوستان کے انقلابی عناصر شامل ہوتے چلے گئے۔ تقسیم بنگال کے موقعہ پر پہلی بار انقلاب پسند گروہ کانگرس پر چھا گیا۔ اس میں بیشتر بنگالی نوجوان تھے اور ان کا مقصد بنگال کی تقسیم کو منسوخ کرانا تھا۔ چنانچہ اپنی جدوجہد میں وہ بہت حد تک کامیاب ہے۔ سنہ ۱۹۲۰ء میں دوبارہ کانگرس کی باگ ڈور انقلابی گروہ کے ہاتھ میں آئی۔ لیکن ہندو اور مسلمان دونوں کے دونوں اس میں برابر کے شریک تھے۔ دونوں نے مل کر تکلیفیں اٹھائیں سختیاں جھیلیں اور قربانیاں دیں۔ لیکن وقت یہ آپڑی کہ مسلمان ایک لحاظ سے اس ضمن میں دوسرے ملک یعنی دولت عثمانیہ کے لئے بھی کام کر رہے تھے۔ ترکی میں انقلاب آیا۔ پرانا ترک شکست کھا گیا۔ نئے ترک نے نئی زندگی کے ساتھ خلافت کا بار سنبھالنا قبول نہ کیا۔ اس نے خلافت کو منسوخ کر دیا۔ اور یورپی طرز پر خالص قومی اصولوں کے مطابق اپنی حکومت بنائی۔ قدرتی طور پر اس کا برا اثر ہندوستان کے مسلمانوں کی اس وقت کی سیاسی تنظیم پر بھی پڑا۔ اور ان میں آپس میں اختلافات پیدا ہو گئے۔ چنانچہ وہ مسلمان جماعتیں جو خلافت اور کانگرس کے اس اتحادِ عمل سے خوش نہ تھیں۔ انھیں خدا نے بڑا اچھا موقعہ دیا۔ اور انہوں نے جی بھر کر اس تحریک کے رہنماؤں کے خلاف عوام کو بھڑکایا۔ خلافت تحریک بدنام ہوئی اور اس کے ساتھ مسلمان عوام میں کانگرس کو بھی بہت برا بھلا کہا جانے لگا۔

بدقسمتی سے مسلمانوں میں آپس کی پھوٹ بڑھتی چلی گئی۔ اور تحریک خلافت کے رہنما بھی غیر ہر دلعزیز ہوتے چلے گئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ کانگرس جو سنہ ۱۹۲۰ء میں ہندوؤں

اور مسلمانوں دونوں کی مشترکہ سیاسی جماعت بن گئی تھی اور دونوں قومیں مساوی حیثیتوں سے اس کے طرز کار میں اثر انداز اور شریک تھیں کچھ سالوں بعد صرف ہندوؤں کی قیادت سے مختص ہوگئی، اور گاندھی جی اس کے ڈکٹیٹر اور مختار بن گئے۔ وہ جو چاہتے کرتے۔ جس کو صدر بنانے کی سفارش ہوتی وہ کانگریس کا صدر بن جاتا۔ جو پالیسی گاندھی جی چلانا چاہتے کانگریس اُس کو اپنا مسلک اور اصول بنا لیتی۔ آخر کار ہوا یہ کہ کانگریس محض گاندھی جی کی شخصیت کا آئینہ دار بن کر رہ گئی۔

ہندوستان کی شومئی قسمت سے گاندھی جی محض ایک سیاسی لیڈر نہ رہے۔ وہ ایک مذہبی رہنما بھی بنے۔ ہندو مذہب کا احیاء بھی ان کا مقصد ٹھہرا محض سیاسی مقاصد نہیں بلکہ مذہبی عقائد کے لئے بھی ان کی ذات مدار بن گئی، وہ مہاتما بنے اور اُن کے بعض اہل مذہب نے ان کو اوتار بھی بنا دیا، بننے کو تو وہ سب کچھ بن گئے، اور سچ یہ ہے کہ اس معاملہ میں کسی غیر ہندو کو اُن سے شکایت نہیں ہوئی چاہیئے۔ لیکن زیادتی یہ ہوئی کہ ایک طرف تو ان کی قوم نے ان کو ہندو دھرم کا زندہ کرنے والا مہاتما اور اوتار بنا دیا اور دوسری طرف وہ ایک ایسی جماعت کے مختار مطلق اور کرتا دھرتا بنے رہے جو صرف ہندوؤں کی جماعت نہ تھی، بلکہ اس میں ہندوستان کی غیر ہندو قومیں بھی شامل تھیں۔ اور ظاہر ہے گاندھی جی کی مذہبی شخصیت اور ان کی گوناگوں نیم مذہبی اور نیم سیاسی سرگرمیاں ان غیر ہندو قوموں کے لئے وجہ تسکین نہ ہو سکتی تھیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ادھر کانگریس گاندھی جی اور ان کے فلسفہ زندگی یعنی "گاندھی ازم" کا عملی پیکر بنتی چلی گئی اور ادھر غیر ہندو جماعتیں اور خصوصاً مسلمان کانگریس سے بدظن ہوتے گئے۔ گاندھی بھگتوں کی جرأت کا کمال دیکھئے کہ ایک وقت میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے سکریٹری نے برملا یہ اعلان

کر دیا کہ کانگرس گاندھی ازم کا دوسرا نام ہے، اور "گاندھی ازم" محض ایک سیاسی مسلک نہیں، بلکہ وہ ایک لائحہ زندگی ہے۔ ایک فلسفہ ہے۔ جس کو کانگرس میں رہنا ہو، وہ گاندھی ازم کے اصول کو مانے! اور جو اس کے لئے تیار نہ ہو اس کی جگہ کانگرس میں نہیں۔

گاندھی جی کی اس اجارہ داری نے کانگرس کو واقعی ان تمام الزامات کا مستحق بنا دیا جو آجکل مسلمان اسے دیتے ہیں۔ چنانچہ ۱۹۲۰ء کی کانگرس جو دونوں قوموں کے سیاسی اتحاد اور عملی تعاون کا نمونہ تھی، وہ گاندھی بھگتی کا ادارہ بن گئی۔ اور مجبوراً مسلمان کانگرس سے بیزار ہو کر ہندوؤں سے کلی انقطاع کے منصوبے کرنے لگے۔

اس سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ مولانا گاندھی جی کی عظمت کے یکسر منکر ہیں، یا وہ مولانا ابوالکلام، مولانا حسین احمد اور مولانا کفایت اللہ کے علو مرتبت کو نہیں مانتے۔ مولانا گاندھی جی کی بڑی عزت کرتے ہیں اور ان آخر الذکر بزرگوں کا تو جب کبھی ذکر آتا ہے۔ مولانا ان کی تعریف میں ایسے کلمات فرماتے ہیں کہ سننے والا ورطۂ حیرت میں پڑ جاتا ہے۔ مولانا گاندھی جی کے متعلق لکھتے ہیں "میں نے اپنے پروگرام میں عدم تشدد کو ضروری قرار دیا ہے۔ میں اس میں مہاتما گاندھی کا ممنون ہوں میں عدم تشدد کو اخلاقی اصول مانتا ہوں اور اس بناء پر پولیٹیکل پروگرام کی تشکیل اور اس کی اہمیت میں نے گاندھی جی سے سیکھی ہے۔ گاندھی جی نے مجھے حضرت مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعلیم یاد دلا دی۔ میں جانتا ہوں کہ اسلام کے پہلے دور میں بھی اسی اصولِ سیاسی پر عمل ہوتا رہا" مولانا نے اور موقعوں پر بھی گاندھی جی کو "اپنے وطن کے بہت بڑے فلاسفر" اور دوسرے باعزت القاب سے یاد فرمایا ہے۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود مولانا "گاندھی ازم" کے سخت مخالف ہیں، اور اسے صرف مسلمانوں کے لئے نقصان رساں نہیں بلکہ عام ہندوستان

کے حق میں بھی بُرا سمجھتے ہیں، اور ان کی انتہائی کوشش یہ ہے کہ کانگرس "گاندھی ازم" کی بھنور سے جلد از جلد نکل کر صحیح معنوں میں سیاسی جماعت بن جائے۔

مولینا کے نزدیک "گاندھی ازم" ہندوستان کے لئے بہت بڑا خطرہ ہے۔ گاندھی جی نے ہندوستانیت کو ہندو قوم، ہندو ذہنیت، اور ہندی زبان میں محدود کر کے مسلمانوں کے لئے اس ملک میں اپنا قومی وجود قائم رکھنا مشکل کر دیا ہے۔ گاندھی جی کا یہ فکر ہندوستان کو کئی صدیاں پیچھے لے جانا چاہتا ہے۔ یہ در اصل ترقی پسند تحریک نہیں بلکہ رجعت پسندانہ رجحان فکر ہے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ اسی بنا پر "گاندھی ازم" کے خلاف مسلم لیگ یا خاکسار صف آرا ہوں تو مجھے ایک گونہ مسرت ہوتی ہے۔ اگرچہ میں اصولاً ان دونوں تحریکوں سے متفق نہیں ہوں۔

اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے ایک دفعہ مولینا نے فرمایا کہ میرے خیال میں اقبال مرحوم کو کانگرس کی موجودہ سیاسی سرگرمیوں سے اس زمانہ میں جو بے اعتمادی سی تھی۔ وہ ان کی صحیح فراست و تدبر کا نتیجہ تھی۔ جس نہج پر کانگرس چل رہی ہے اور "گاندھی ازم" کے اثر میں اسوقت جو نام نہاد ہندوستانی قومی فکر پروان چڑھ رہا ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ ہندوستانی مسلمان اپنے قومی وجود سے بیگانہ ہو کر رہ جائے گا! اور ظاہر ہے یہ ہندوستانی مسلمان کی موت کے مرادف ہے۔ مولینا نے فرمایا کہ تعجب ہے مولینا حسین احمد مصطفےٰ کمال کی ترکی تحریک کے تو خلاف ہیں، لیکن حکومت برطانیہ کی عداوت میں اس پر کبھی غور نہیں کرتے کہ گاندھی جی جو ہندوستانی تحریک چلا رہے ہیں اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی شخصیت کو کس قدر نقصان پہنچنے کا امکان ہے۔ کانگرس کا "گاندھی ازم" کے پرچار کے لئے آلہ کار بن جانا، ایک سبب تو یہ ہے

جس کی وجہ سے مولینا کانگرس کی موجودہ قیادت سے متفق نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ عام مسلمانوں کو کانگرس سے جو بعد پیدا ہو گیا ہے۔ اس کی تفصیل بھی مولینا کی زبان سے سُنئے۔

سنہ ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ پیکیٹ کے نام سے اسمبلیوں اور کونسلوں کی نشستوں کے متعلق ہندو مسلمانوں میں جو سمجھوتہ ہوا تھا۔ اس میں ایک بنیادی غلطی رہ گئی تھی۔ جن صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت تھی۔ ان میں سے کچھ حصّہ لے کر مسلم اقلیت کے صوبوں کو عموماً اور یوپی کی مسلم اقلیت کو خصوصاً زیادہ نشستیں دی گئی تھیں۔ اس طرح مسلمانوں کو ہندوستان کے ہر حصّہ میں اقلیت بنا دیا گیا۔

سنہ ۱۹۲۰ء میں خلافت تحریک کے جوش وخروش کے زمانہ میں تو مسلمانوں نے حقوق کی اس غلط تقسیم کی طرف توجہ نہ دی۔ لیکن جب تحریک خلافت سرد پڑ گئی تو مسلمانوں کی بعض سیاسی جماعتوں نے اس بے انصافی کے خلاف احتجاج کرنا شروع کیا۔ چنانچہ کونسلوں اور اسمبلیوں میں ہندو مسلمانوں کی یہ آئینی جنگ بڑے زور شور سے لڑی جانے لگی اور اس کی صدائے بازگشت ساری ملک میں گونج اٹھی۔ کانگرسی خیال کے مسلمان کونسلوں اور اسمبلیوں میں جانے کے خلاف تھے۔ اور ہندو مسلمانوں کی اس آئینی جنگ کے بارے میں ان کی حیثیت ایک ثالث اور صلح جو کی تھی۔ اس لئے عوام مسلمانوں نے انھیں اسلامی حقوق کا مخالف اور ہندو پرست کہنا شروع کر دیا۔ اور آخر یہ ہوا کہ سنہ ۱۹۲۰ء کی مسلم قیادت ملک میں بالکل غیر مقبول ہو گئی، اور حریف سیاسی گروہ غالب آتے چلے گئے۔

کانگرس نے یہ نہ کیا کہ وہ مسلمانوں کے جائز مطالبات کو مان لیتی تاکہ مسلمان عوام کے دلوں میں ہندو اکثریت سے جو نفرت پیدا ہو رہی تھی، اسی وقت اس کا سدباب ہو جاتا۔ اگر کانگرسی قیادت کو اسی وقت یہ توفیق ودیعت ہو جاتی تو نہ کانگرسی خیال کے

مسلمان زعماء اپنی قوم میں یوں بے وقر ہوتے، اور نہ ہندو مسلمان آپس میں اس طرح لڑتے۔ اور نہ یہ تلخ اور الم ناک مناظر دیکھنے میں آتے۔ جنہوں نے آج کی ہندوستانی سیاست کو اپنوں اور غیروں کے لئے مضحکہ خیز بنا دیا ہی۔ کانگرس نے ان معاملات سے نہ صرف بے نیازی برتی۔ بلکہ اس نے الٹا مہاسبھائی عناصر کی دست گیری کی۔ اور مسلمانوں کی مخالفت کو کمزور کرنے کے لئے یہ چال چلی کہ انھیں آپس میں لڑا دیا۔ خود مولینا کے اپنے الفاظ میں "خلافت تحریک یا مسلمانوں کی قومی خدمات کا اتنا اثر بھی نہ ہوا کہ ہندو مسلمانوں کو ہندوستانی وطن میں ان کی تعداد کے مطابق ہی حق دینے پر راضی ہوجاتے۔ جن صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت تھی کم سے کم وہاں اگر کانگرس ہندوؤں کی جارحانہ کارروائیوں کو روک دیتی تو صورت حال اتنی نہ بگڑتی۔ کانگرس کے تیز گام اور فلاسفر لیڈروں نے بیرون ہند میں کانگرس، اور کانگرس کے ساتھ اپنے اور بیشک ایک حد تک ہندوستان کے نام کو مشہور کرنے پر تو اپنی توجہ مبذول کی لیکن انہوں نے یہ محسوس نہ کیا کہ سب سے پہلے تو اس بات کی ضرورت ہے کہ کانگرس صحیح معنوں میں

لہ ولہ پنڈت جواہر لال نہرو نے انٹر نیشنل رجحانات اور گاندھی جی نے اپنے عدم تشدد کے فلسفہ کی وجہ سے جسے وہ ساری دنیا کے روگوں کا علاج بتاتے ہیں! اور سب اقوام کو اس کا قائل کرنا اپنی زندگی کا مقصد سمجھتے ہیں، باہر کے ملکوں میں بڑا نام پیدا کیا، اول الذکر اشتراکیت ایسی بین الاقوامی تحریک کے نقیب کی حیثیت سے ہر جگہ مشہور ہوئے! اور گاندھی جی نئی انسانیت کے "پیغمبر" بنے۔ لیکن افسوس یہ ہی کہ ان دونوں بزرگوں نے اپنے وطن کی مسلمانوں جیسی کثیر آبادی کا اعتماد حاصل کرنا ضروری نہ سمجھا۔ اور اسی کا نتیجہ ہے کہ کانگرس کی ۴۲ء کی تحریک تقریباً ناکام رہی جس کا خود کانگرس کے بڑے بڑے زعما اعتراف کرتے ہیں۔

سب اہل ہند کی نمائندہ جماعت ہو۔ ورنہ اگر نو دس کروڑ مسلمان اس سے منحرف ہو گئے تو بیرون ہند کی یہ ساری بینک نامی اندرون ملک کی بے امنی اور پھوٹ کے مقابلہ میں بے حقیقت ثابت ہو گی۔ الغرض کانگرس نے انٹرنیشنل ازم پر زور دیا۔ لیکن اپنے اہل وطن مسلمانوں سے تغافل برتا۔ ان کی اس روش سے ایک طرف تو ملک کے اندر ہندو اکثریت کی جارحانہ سرگرمیوں کے لئے راستہ صاف ہو گیا۔ اور دوسری طرف باہر کی دنیا یہ سمجھنے لگی کہ کانگرس ہی سارے ہندوستان کی ترجمان ہے۔ اور یہ کانگرس بس گاندھی جی اور ان کے چند ساتھیوں کا نام ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ کانگرس کے اس رویہ نے معاملہ کو بد سے تر بنا دیا۔ یہاں تک کہ جمعیت العلماء اور احرار کے لیڈر عوام مسلمانوں کے سامنے کانگرس کا نام لینے کے قابل نہ رہے۔

ہندو مسلمان کو لڑانے میں زیادہ قصور کس کا ہے؟ ہندوؤں کا یا مسلمانوں کا؟ یا یہ سب شرارت انگریز کی ہے؟ بہر حال زیادہ قصوروار کوئی بھی ہو۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ ہندو مسلمان کی لڑائی نے ہندوستان کے معاملہ کو بالکل چوپٹ کر دیا ہے ہندو بھی اس سے گھاٹے میں ہیں۔ مسلمانوں کو بھی کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ ہاں برطانیہ کی ضرور بن آئی ہے۔ مولانا محمد علی آخر وقت تک ہندو مسلم اتحاد کے لئے جدوجہد کرتے رہے۔ لیکن نہ ان کی قوم نے ان کی بات سنی، اور نہ ہندوؤں کی تنگ دلی اور کم بینی نے معاملہ کی نزاکت کو جانا اور اس وقت جو کچھ محمد علی مرحوم مانگتے تھے۔ آج وہ سب کچھ ہو چکنے کے بعد بھی مسلمان ہندوؤں سے بدظن ہیں، اور ان کا ایک فریق اس پر تلا ہوا ہے کہ دنیا ادھر سے اُدھر ہو جائے زمین بدل جائے آسمان نیچے آ رہے۔ لیکن ہندوؤں سے برابر بٹے ہی رہے۔ خواہ اس میں اپنا کتنا ہی نقصان کیوں نہ ہو۔

بیشک مولانا عبید اللہ کانگرس کی موجودہ قیادت سے خفا ہیں، لیکن وہ اصلاً کانگرس کے خلاف نہیں۔ انھیں ہندوؤں اور مسلمانوں کی یہ کھینچا تانی ایک لمحہ کے لئے بھی گوارا نہیں، ان کے خیال میں اس سے ہندوؤں اور مسلمان دونوں کا نقصان ہے۔ مولانا چاہتے ہیں کہ ہندو اور مسلمان دونوں مل کر کام کریں۔ اور ان کی صرف ایک سیاسی تنظیم ہو۔ لیکن اس سیاسی تنظیم میں کسی مذہبی گروہ کا غلبہ نہ ہو۔ اس کے پیش نظر ایسے مقاصد اور نصب العین ہوں جن میں سب قومیں برابر کی شریک ہو سکیں، اور سب ان کو اپنا بھی سکیں۔ ظاہر ہے یہ اسی صورت میں ہی ممکن ہے جب کہ اس سیاسی تنظیم کے مقاصد اور نصب العین عمومی حیثیت رکھتے ہوں، اور ان سے ملک کے سارے باشندوں کو یکساں فائدہ پہنچتا ہو۔

گو مولانا ایک ہندوستان کے تو قائل ہیں لیکن وہ ایک ہندوستانی قوم کے قائل نہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ کانگرس نے پچھلے دنوں گاندھی جی کی قیادت میں ایک ملک، ایک قوم، ایک زبان، ایک کلچر اور ایک فلسفۂ زندگی کے جو نعرے لگائے تھے۔ ان سے ان کا مقصد آریہ ورت ملک، ہندو قوم، ہندی زبان ویدک کلچر اور گاندھی فلسفہ تھا، گاندھی جی غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ ہندوستان کو ہزارہا سال پہلے کی جون میں بدلنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ انہوں نے اس کا مطلق خیال نہ کیا کہ ۸۰۰ برس سے ایک اور قوم، ایک اور زبان، ایک نیا تمدن اور ایک نیا فکر اس وطن کو اپنا گھر بنا چکا ہے۔ اور اس سرزمین پر اس کا بھی اتنا ہی حق ہے جتنا کہ گاندھی جی کی قوم اُن کی زبان کلچر اور فلسفہ کا ہے، اور پھر وہ یہ بھی فراموش کر گئے کہ انگریزوں کے آنے سے بھی ہندوستان کی بہت کچھ کایا کلپ

ہو چکی ہے۔ یورپ سے انگریزوں کے ذریعہ ہمیں زندگی کی جہاں اور بہت سی نئی قدریں ملیں۔ وہاں دو چیزیں خاص طور پر اہم تھیں۔ جن کو نئے ہندوستان میں جگہ دینا بیحد ضروری تھا۔ ان میں سے ایک تو جمہوریت یعنی خود اپنی مرضی اور اپنی رائے سے اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق ہے۔ اور دوسری چیز صنعتی انقلاب ہے۔ مولینا کے الفاظ میں جیسے برطانیہ نے لبرل ازم سکھایا۔ اسی طرح ہمارے ملک کو مشین سے بھی آشنا کر دیا ہے۔ مشین کا خاصہ ہے کہ وہ کاریگروں کو منظم کر دیتی ہے۔ چنانچہ اس طرح ہمارے ملک میں مشین کے ساتھ کام کرنے والی جماعتیں پیدا ہو گئیں۔"

گاندھی جی کی قیادت کی سب سے بڑی بھول یہ تھی کہ ایک تو انہوں نے اپنے ہندوستان میں ویدک تہذیب کے علاوہ کسی اور تہذیب کی مستقل حیثیت تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ مانا ان کے دل میں مسلمانوں سے کوئی بیر نہیں، وہ قرآن مجید کی بھی خلوص دل سے عزت کرتے ہیں اور رسول اللہ صلعم کو بھی سچا نبی سمجھتے ہیں۔ لیکن وہ مسلمانوں کے قومی وجود، قرآن مجید کی اساسی تعلیم اور رسول اللہ صلعم کے بتائے ہوئے اسلوب حیات کو ہندوستان میں عامل اور نافذ ماننے کو تیار نہیں۔ ان کے نزدیک نئے ہندوستان کا بنیادی اصول تو وہ فلسفہ ہے جس کی ترویج ان کے نام سے کی جا رہی ہے۔ بیشک دوسری چیزیں ہندوستان میں رہ سکتی ہیں۔ لیکن اس فلسفہ کے تابع بن کر۔ اس کے رنگ میں رنگ کر یعنی دوسرے لفظوں میں اپنی عملی اور ترجیحی حیثیت کھو کر۔ ظاہر ہے یہ ایک زندہ تہذیب اور فعال فکر کی موت نہیں تو اور کیا ہے دوسری غلطی انہوں نے یہ کی کہ خاص ہندوستان میں، اور ہندوستان کے باہر دنیا کے دوسرے ملکوں میں ادھر ایک سو سال سے جو صنعتی انقلاب برپا ہے۔ اس

سے پیدا ہونے والے حالات و نتائج کو سامنے نہ رکھا۔ اس زمانہ میں مشین نے دُنیا کی ہر چیز کو بدل دیا ہے۔ زمین پر اس کا سکہ رواں ہے۔ ہوا اس کے قبضہ میں ہے۔ پانی کے اوپر اور پانی کے اندر اس کا عمل دخل ہے، انسان کو اس نے کچھ سے کچھ بنا دیا۔ اس کے لباس کو بدلا، اس کے دماغ کو بدلا، اس کی زندگی کی قیمتیں بدل دیں گاندھی جی اپنے من کی دنیا میں کچھ اس طرح الجھے رہے کہ انہوں نے مشین کے پیدا کئے ہوئے انقلاب کو اپنے تصور حیات میں پوری اہمیت نہ دی۔ یہی وجہ ہے کہ گاندھی جی کی قیادت کے خلاف ایک طرف اگر مسلمانوں نے آواز اٹھائی۔ تو دوسری طرف مشین کی پیدا کی ہوئی ذہنیت والوں نے بھی اس قیادت کا دامن چاک چاک کر دیا۔ اور اس میں ذرہ برابر بھی کسی کو شک نہیں ہونا چاہیئے کہ مسلمان اور اشتراکی جماعتیں نہ آج گاندھی جی کی قیادت کو مانتی ہیں، اور نہ آئندہ اس کا امکان ہے کہ وہ ان کی قیادت کو مانیں۔ اس لئے اگر کانگرس آئندہ بھی بدستور گاندھی جی کی تحویل میں رہی تو لازمی طور پر مسلمان اس سے الگ رہیں گے اور اشتراکیت پسند گروہ بھی جنکی روز افزوں ترقی کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا خلاف قیاس نہیں کہ مستقبل میں اُن کے اثر درسوخ کا دائرہ یقیناً کافی وسیع ہو کر رہے گا۔ "گاندھی ازم" کے ساتھ سمجھوتہ کرنے پر کبھی راضی نہ ہو گا۔ اب خود ہی انصاف فرمائیے کہ جس کانگرسی نظام سے مسلمان اور اشتراکی دونوں بے تعلق رہے اس کا کل ہندوستان کی نمائندگی کرنا کیسے ممکن اور حق بجانب ہو سکتا ہے۔ لیکن ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مولٰینا کے نزدیک اہل ہند کی مصلحت اور ان کے مجموعی مفاد کا تقاضا یہ ہے کہ ایک سیاسی جماعت ایسی ہو جو ہندوستان کے سارے باشندوں کی

نمائندہ ہو۔ ساری ملتیں ان کو اپنا سمجھیں۔ وہ اندرون ملک میں سب کو ایک نقطہ پر جمع کر سکے۔ اور بیرون ہند میں اس کی آواز سارے ملک کی آواز سمجھی جائے۔ اور ظاہر ہے یہ جماعت صرف کانگرس ہو سکتی ہے اس لئے ضروری ہے کہ کانگرس کا موجودہ روپ بدلا جائے۔ اور اس کی مسخ شدہ ذہنیت کی اصلاح ہو۔ تاکہ یہ جماعت اس قابل ہو سکے کہ ہندوؤں کے علاوہ ملک کی دوسری قومیں بھی اسے اپنا سکیں اور یہ صحیح معنوں میں ہندوستان کی ساری سیاسیات کا مرکز بن جائے۔ یہ کیونکر ہو؟ مولٰینا اس بارے میں فرماتے ہیں۔

"ہندوستان ان معنوں میں ایک ملک نہیں ہے۔ جن معنوں میں ہمارے ہندو مہاسبھائی اور بعض کانگرسی دوست سمجھنے کے عادی ہیں۔ اگر ہندوستان کو ان لوگوں کی رائے کے مطابق ایک ملک بنانے پر زور دیا جاتا رہا۔ تو یہاں اکثریت اور اقلیتوں کے جھگڑے رہتی دنیا تک چلتے رہیں گے۔ اور کبھی امن قائم نہیں ہو سکے گا۔ یوں بھی دیکھئے اگر روس کو براعظم یورپ سے علیحدہ کر دیا جائے تو ہندوستان اپنے رقبہ، باشندوں کے تنوع، اور زبانوں کے اختلافات کے معاملہ میں اس یورپ سے مشابہ ہے۔ چنانچہ جس طرح یورپ میں انگریز فرانسیسی، جرمنی اور اطالوی قومیں مانی جاتیں ہیں، وہی کیفیت ہندوستان میں موجود ہے۔ مولٰینا کے نزدیک قوم وہ انسانی اجتماع ہے جو ایک زبان بولتا ہو، ان کی معاشرت میں ایک حد تک یکسانی پائی جائے۔ چونکہ اس آبادی میں ایک فکر جلدی شائع ہو سکتا ہے۔ اور آپس کے میل جول میں بھی زیادہ دقت نہیں ہوتی، اس لئے اُسے ایک قومی وحدت ماننا چاہیئے۔ مولٰینا فرماتے ہیں کہ اس لحاظ سے ہندوستان کے سب باشندے ایک

قوم نہیں ہیں ، دراصل یہ نیم براعظم سرزمین مشتمل ہے۔ سندھی، کشمیری، پنجابی، بنگالی مدراسی اور مرہٹی وغیرہ متعدد اور مستقل قوموں پر۔"

لیکن ہندوستان کے اندر ان مستقل بالذات قوموں کے وجود کو تسلیم کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ قومیں کبھی آپس میں ملیں ہی نہ ، اور ہندوستان ریاستہائے بلقان[۱] بن کر رہ جائے۔ ہندوستان الگ الگ ٹکڑوں میں تقسیم نہیں ہو سکتا۔ ہندوستانی اقوام مجبور ہیں کہ باہم مل جُل کر رہنے کے لئے ایک بڑی سیاسی وحدت بنائیں، اس وحدت کے بغیر ہندوستان کے مسئلہ کا کوئی اور حل ممکن نہیں۔ لیکن یہ بڑی وحدت چھوٹی چھوٹی وحدتوں کے مجموعہ سے بنے۔ ہر چھوٹی وحدت اپنی جگہ آزاد اور خود مختار ہو۔ اور بڑی وحدت ان آزاد اور خود مختار وحدتوں کو ایک رابطہ میں پرو دے۔ یہ نہ ہو کہ چھوٹی وحدتوں کو مٹا کر ایک بڑی وحدت معرض وجود میں آئے۔ ایسا نہ ممکن ہے، اور نہ فائدہ بخش۔ استعارے کی زبان میں یوں کہہ لیجئے کہ ہندوستان ایک گلدستہ ہے جس میں ہر رنگ اور ہر نوع کے پھول ہوں۔ گلدستہ کی خوبی اور حسن یہ ہے کہ ہر پھول الگ اپنی بہار دکھائے۔ اور پھولوں کی خوشنمائی اور شان اس میں ہے کہ وہ ایک رشتہ میں منسلک ہو کر گلدستہ بن جائیں۔

ہندوستان میں اس قسم کی ایک وحدت کا ہونا کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے۔ خود مولانا کے الفاظ میں "یہ ایک حقیقت ہے کہ مختلف زبانیں بولنے والی قومیں اگر سمندر، پہاڑ جیسی قدرتی حدود دانھیں جدا نہیں کرتیں، آپس میں کسی نہ کسی طرح

---

[۱] یورپ کے جنوب مشرق میں متعدد چھوٹی ریاستیں ہیں، اور ان کی آپس میں برابر کھٹ پٹ رہتی ہے۔ چنانچہ بلقان کو عام طور پر یورپ کی میگزین کہا جاتا ہے۔

اشتراک فکر پیدا کرنے کیلئے مجبور ہیں، یہ فلسفی فکر کبھی تو الٰہیات سے تعلق رکھتا ہے کبھی اقتصادیات سے۔ جیسے ہمارے زمانے میں اشتراکیت ہے، اور کبھی ایک دینی تنظیم جو الٰہیات اور اقتصادیات دونوں پر حاوی ہوتی ہے۔ وجہ اشتراک بن جاتی ہے۔ ہمارے خیال میں اس قسم کے فکری اتحاد سے جو وحدت پیدا ہو، اُسے قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی کہنا چاہیئے۔ مولینا چاہتے ہیں کہ کانگرس ہندوستانی اقوام کا اس طرح کا ایک بین الاقوامی ادارہ بنے۔ اس ادارہ کو قومی کہنا غلط ہے۔ یہ ادارہ بین الاقوامی ہونا چاہیئے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کونسا مشترک فکر اور ذہنی رشتہ ہے۔ جو ان سب اقوام کو ایک بندھن میں جمع کر سکتا ہے۔ مولینا اس خیال کے حامی ہیں کہ ہندوستانی اقوام میں اس قسم کا اشتراکِ فکر موجود ہے۔ اور اس کے اساس پر ایک بین الاقوامی ہندوستانی وحدت قائم کرنا ممکن ہے۔

مولینا فرماتے ہیں کہ ہمیں معلوم ہے کہ عہد گذشتہ میں بعض ترکی لیڈر تحریک اتحاد اسلام کو ایک قومی تحریک مانتے تھے۔ اور انہوں نے اس کو اسلامی قومیت کا نام دیا تھا ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ان کے تتبع میں آج بھی بعض ہندوستانی مسلمان اسلامی قومیت کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ ترک اتحاد اسلام کی تحریک کے مرکز پر قابض تھے۔ ان کے لئے اس میں فائدہ تھا کہ دوسری اسلامی قوموں کی قومیت کا اعتراف نہ کیا جائے۔ چنانچہ اتحادِ اسلام سے عملاً ان کی قومی سیاست کو ہی تقویت پہنچتی تھی۔ ترکوں کے اس غلو کا یہ نتیجہ نکلا کہ عرب ترکی قوم کے جانی دشمن بن گئے۔ اور آخر کار اپنی قومی تخصیت کے بقا کے لئے غیروں سے مل کر ان کے خلاف لڑے۔ کم و بیش یہی کیفیت آج

ہندوؤں کی ہے۔ ہندوستان کی موجودہ قومی تحریک کے وہی روح رواں ہیں۔ اس لئے ہندوستان میں بسنے والی مختلف اقوام کو ایک قوم کہنے میں دراصل ان کی خاص اپنی قوم کا فائدہ ہے اور کل ملک کو ایک لسانی، تہذیبی وحدت بنانا، ہندو تسلط کے ہم معنی ہے۔ ۱۹۱۴ء سے پہلے ترکی لیڈروں نے دولت عثمانیہ کی مختلف قوموں کو اتحاد اسلام کے نام سے ایک سیاسی، لسانی، اور تہذیبی وحدت بنانے کی کوشش کی۔ اور اس کا جو حشر ہوا، تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے۔ اگر آج ہندوؤں کے غالب طبقہ نے بھی ہندوستانی قومیت کی آڑ لے کر ملک کی دوسری قوموں کے مستقبل وجود کا انکار کیا۔ تو اس کا نتیجہ بھی کچھ الم ناک نہ ہوگا۔

قومی وطن کے متعلق بھی مولانا کا ایک خاص خیال ہے۔ مولانا کے نزدیک وطن نمو پذیر (Dynamic) وجود ہے۔ وہ جامد اور ساکن (Static) نہیں عہد قدیم نے آریاؤں نے ہندوستان کو عزت اور رفعت بخشی۔ قرون وسطی میں مسلمانوں نے اس ملک کو کہیں سے کہیں پہنچایا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ بے شک مسلمان اس وقت تک قابل نفرت ہو سکتے تھے۔ جب تک وہ ہندوستان کی دولت لوٹ کر باہر لے جاتے تھے۔ لیکن جب انہوں نے ہندوستان کو اپنا وطن بنا لیا، تو ان کی تمام استعدادیں اس ملک کو سربلند کرنے میں صرف ہونے لگیں۔ گو برطانی قوم کا بھی ہندوستان کی موجودہ ترقی میں بہت کافی دخل ہے۔ لیکن چونکہ وہ اس ملک کو اپنا وطن نہیں سمجھتے اس لئے ان کے متعلق ہندوستانی ہونے نہ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ ہندوستانی وہ ہے جس نے ہندوستان کو اپنا وطن بنا لیا۔ اس میں پرانے یا نئے کا کوئی امتیاز نہیں، جو نظام اور فکر وطن کی بہبودی اور ترقی

کا باعث ہو، اس نظام اور فکر کو ماننے اور چلانے والے اس وطن کے سب سے بڑے حقدار ہوتے ہیں۔ ورنہ اگر کسی کا محض پرانا ہونا ہی اُسے صاحب وطن بنا سکتا ہے تو ہندوؤں سے کہیں زیادہ ڈراوڑ اور بھیل اس امتیاز کے اہل ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ ہندوستان میں ایک قوم نہیں بلکہ متعدد اقوام آباد ہیں یہاں ایک زبان نہیں بلکہ کئی زبانیں رائج ہیں، ایک تہذیب نہیں بلکہ کئی تہذیبیں موجود ہیں، ان سب اقوام کو اگر مل کر رہنا ہے تو ضروری ہے کہ ہر قوم کا اپنا مستقل وجود قائم رہے۔ ہر زبان کے لئے ترقی کا امکان ہو، ہر تہذیب کو، پھلنے پھولنے، متاثر کرنے اور متاثر ہونے کے مواقع ملیں۔ چنانچہ ان اقوام کا جو مشترک ادارہ بنے گا۔ وہ قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی ہوگا۔ یہ ادارہ ہر قوم کے مستقل وجود اس کی زبان اور اس کی تہذیب کو تسلیم کرے گا۔ تاکہ ہر قوم آزادی سے اس کے ماتحت رہ سکے۔ اور اپنے قومی اور ذہنی وجود کو ترقی دے سکے۔ مولٰنا کے نزدیک کانگرس ہی ایسا ادارہ ہے، جو ہندوستان کی ساری اقوام کا اس طرح کا ایک نقطہ اتصال ہو سکتا ہے۔ البتہ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ کانگرس میں چند بنیادی تبدیلیاں کی جائیں۔ پچھلے بیس سال سے گاندھی جی نے کانگرس کو مذہبی رنگ دے دیا ہے۔ لیکن یہ مذہبی رنگ، خالص ہندوانہ رنگ ہے، اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کی تمام اقوام کی اکثریت کسی نہ کسی مذہب کو مانتی ہے۔ لیکن گاندھی جی نے مذہب کو جس رنگ میں پیش کیا ہے۔ وہ مسلمانوں، عیسائیوں اور سکھوں کے لئے کبھی قابلِ قبول نہیں ہو سکتا، اور نہ اشتراکیت خیال والے اس کے روادار ہو سکتے ہیں۔ مولٰنا فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے ہمیں یہ کرنا چاہیئے کہ کانگرس کو خالص ایک سیاسی

جماعت قرار دیں ۔ اور اقتصادیات کو سیاسی زندگی کی بنیاد سمجھیں۔

جب اقتصادیات پر قومی اور سیاسی زندگی کو مرتکز کیا جائے گا تو اس کا امکان ہے کہ ہمارے ہاں بھی لامذہبیت کا دور دورہ ہو۔ سائنس کی ترقی کے ساتھ مذہبی قوانین کا بے اثر ہونا تو ظاہر ہی ہے، لوگ تو سائنس کے اثر میں خدا کا ہی سرے سے انکار کر دیتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ میں مذہبی آدمی ہوں۔ میرے نزدیک مذہب ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ خدا کا انکار زندگی کے کمال کی نہیں بلکہ نقص کی دلیل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرتا ہوں کہ ہمارے لئے سائنس کا انکار بھی ممکن نہیں۔ اگر ہم نے مشینی دور کی مخالفت کی۔ اور صنعتی انقلاب کے دور رس نتائج کو اپنی قومی زندگی میں نہ سمویا۔ تو ہم مادی ترقی سے بالکل محروم ہو جائیں گے۔ اور دنیا میں ہماری حیثیت اچھوتوں کی سی ہو گی۔ مولانا کے خیال میں نہ مذہب کا انکار ممکن ہے اور نہ سائنس کے ٹھوس حقائق کو رد کیا جا سکتا ہے۔ اب اس کا حل کیا ہو۔ اس ضمن میں مولانا فرماتے ہیں "گو یورپ نے مذہب کا استعمال سیاسیات میں چھوڑ دیا ہے۔ لیکن وہ مجبور ہے کہ کسی نہ کسی فلسفہ کو اپنی اجتماعی زندگی کا اساس بنائے۔ میرا خیال ہے کہ ہمارے ملک کی ہندو، مسلمان اور سکھ جماعتوں میں ایسے عالموں کی کمی نہیں کہ وہ اپنی مذہبی روایات کے ساتھ ساتھ یورپ کے اقتصادی نظریات کو تطبیق دے لیں۔ اس سے وہ اپنے عوام کو جلد بیدار کر سکیں گے مگر مذہبی مراسم کو مشتمل تحریک کا جزو بنانا خواہ وہ کسی نیک نیتی کی بنا پر ہو۔ ملک کو تباہی سے نہیں بچا سکتا۔"

مولانا کا کہنا یہ ہے کہ کانگرس خالص سیاسیات اور اقتصادیات کے اصولوں

پر اپنے مسلک اور حکمت عملی کی بنیاد رکھے۔ اور کسی مذہبی گروہ کو یہ اجازت نہ دی جائے کہ وہ اپنے خاص مراسم مذہبی کو کانگریس کا جزو بنا سکے۔ لیکن انسانی زندگی مجبور ہے کہ اپنی سیاسی، اور اقتصادی سرگرمیوں کے لئے کوئی نہ کوئی فلسفہ ڈھونڈھے۔ مولٰنا فرماتے ہیں کہ یہ ضرورت وحدۃ الوجود کے تصور سے پوری ہو سکے گی۔

وحدۃ الوجود ایک طرف تو ہندو فلسفہ کا اصل اصول ہے اور دوسری طرف ہندوستان کے سب سے بڑے مسلمان فلسفی اور عالم دین شاہ ولی اللہ بھی اس فلسفہ کو اساس حکمت مانتے ہیں۔ اور ایک سائنسدان بھی اس کا آسانی سے انکار نہیں کر سکتا۔ درحقیقت وحدۃ الوجود کا تصوّر ہر مذہب کی روح ہے اور مذاہب عالم کی بوقلمونی بھی اس کی مدد سے سمجھ میں آجاتی ہے۔ اور پھر یہ فکر کسی ایک قوم کے لئے خاص نہیں اور نیز وہ لوگ جو زندگی کے مادی تصورات کی بنا پر خدا کا انکار کرتے ہیں، اگر وہ وحدۃ الوجود کا سنجیدگی سے مطالعہ کریں تو انھیں بھی خدا کے انکار کی مطلق ضرورت نہ پڑے۔ مولٰنا فرماتے ہیں کہ ہندوستان کو ایک نہ ایک دن سیاست اور معیشت کے متعلق یورپی نظریات کو قبول کرنا ہی ہو گا۔ یہ مشینی دور اب کسی کے روکے نہیں رک سکتا۔ روس میں مشین پر کام کرنے والے کاریگروں اور مزدوروں نے خود اپنی حکومت ہی بنالی ہے۔ یورپ کے دوسرے جمہوری ملکوں میں بھی جہاں کی پارلیمنٹوں میں اس وقت محافظین اور لبرل کی اکثریت ہے۔ ایک خطرناک انقلاب آیا چاہتا ہے۔ ان پارلیمنٹوں میں کاریگروں کا غلبہ ہو کر رہے گا۔ چونکہ یہ کاریگر اور مزدور ایک طویل زمانے سے محافظین اور لبرلوں کے مظالم کا شکار ہو رہے ہیں۔ اس لئے

ان سے انتقام کا جذبہ مزدوروں میں پیدا ہونا ضروری ہے۔

مولینا فرماتے ہیں کہ یہ بھی یاد رہے کہ جن ملکوں میں مشین پر کام کرنے والے مزدور اور کاریگر انقلاب پیدا کریں گے اس وقت اگر وہاں کے کاشتکار بھی منظم ہو چکے ہوں گے۔ تو وہ بھی ان کے ساتھ شامل ہو جائیں گے۔ مولینا کا کہنا یہ ہے کہ مزدوروں اور کاشتکاروں کا یہ انقلاب ہمارے ہاں بھی آکر رہے گا۔ ممکن ہے ہمارے ہاں ابھی یہ انقلاب اس قسم کی انتہائی شکل اختیار نہ کرے۔ لیکن اس انقلاب کی پہلی اور دوسری منزل سے تو ہمیں بہت جلد گزرنا پڑے گا۔ مانا اس وقت ہمارا ملک انقلاب کی آخری منزل سے قدرے دور رہے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ آج جو کچھ یورپ کی جمہوریت پسند قوموں کو پیش آرہا ہے۔ کل یا پرسوں ہمیں بھی اس کا سامنا کرنا ہوگا۔ اس لئے دانشمندی اور تدبّر کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ابھی سے اُس کے لئے تیار ہو جائیں۔

الغرض مولینا کے ان تمام ارشادات کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) ہندوستان میں ایک قوم نہیں، بلکہ کئی اقوام آباد ہیں۔

(۲) ہندوستانی قوم کا یہاں کہیں وجود نہیں۔ البتہ ہندوستانی اقوام یہاں موجود ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔

(۳) ایک رقبۂ زمین میں ایک مستقل زبان بولنے والی آبادی ایک قوم ہے۔ ایک سے طبعی ماحول میں رہنے اور ایک زبان بولنے کی وجہ سے اس کے افراد میں یگانگت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ اپنا ایک تمدّن بنا لیتے ہیں۔

(۴) ہندوستانی اقوام میں سے ہر قوم اپنے اپنے رقبہ میں با اختیار اور آزاد ہو۔ اس کو پورا حق ہو کہ وہ اپنی زبان اور اپنے تمدّن اور اپنے قومی وجود کو استحکام اور ترقی دے سکے۔

(۵) ہندوستان کی ان با اختیار اور آزاد اقوام کی ایک وحدت ہو۔ اس وحدت کی حیثیت قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی ہوگی۔

(۶) ہندوستانی اقوام کی اس وحدت کے یہ بنیادی اصول ہوں۔

۱۔ سیاست :۔ اپنی رائے سے، اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق، جسے عرف عام میں جمہوریت کہتے ہیں۔ قوم کے ہر فرد کی خواہ وہ مرد ہو یا عورت، مساوی حیثیت۔ نسل، مذہب یا قدامت کی بناء پر کسی کو کوئی تفوق نہ ہو۔

۲۔ اقتصادیات :۔ صنعتی انقلاب کا مکمل نفاذ۔ سب کے لئے ایک سی اقتصادی سہولتیں۔ محنت کش طبقوں کا معیار زندگی دوسروں سے کم نہ ہو۔ سیاسی آزادی، اقتصادی آزادی کے بغیر بے معنی ہے۔ اقتصادی آزادی ایک گروہ یا جماعت تک محدود نہ ہو، بلکہ ملک کی عام آبادی بلا تمیز مذہب و ملت اس سے بہرہ اندوز ہو۔

۳۔ معاشرت :۔ صنعتی انقلاب کو کامیاب بنانے کے لئے ضروری ہے کہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے پرانے اوضاع واطوار کو بدلا جائے۔ ہماری یہ چیزیں اس زمانہ کی یادگار

ہیں جب زندگی دوسرے ڈھنگ پر تھی۔ اب چونکہ زندگی یکسر بدل گئی ہے۔ اس لئے یہ اوضاع و اطوار بھی فرسودہ ہو چکے ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ یورپی معاشرت اختیار کی جائے۔

۴۔ مذہب :۔ سب مذاہب کی بنیادی حقیقت ایک ہے۔ اور ہندوستان کے سارے مذاہب اس بنیادی حقیقت کو تسلیم کرنے میں ایک حد تک آپس میں متفق بھی ہیں۔ یہی مذاہب کی اصل روح ہے۔ اور یہ ہے فلسفۂ وحدۃ الوجود جو مادی اور ماورا رمادی دونوں زندگیوں کی اس طرح تشریح کرتا ہے کہ جملہ اہل مذاہب بھی اس سے مطمئن ہو سکتے ہیں۔ اور سائنس اور صنعتی انقلاب کی ذہنیت کو بھی مجال انکار نہیں ہو سکتا۔ ہندوستان جیسے براعظم کی مختلف قوموں، تمدنوں نسلوں اور مذہبوں میں سیاسی اور معاشی یکسانیت کے ساتھ ساتھ فکری ہم آہنگی، ذہنی موانست اور ایک دوسرے کے ساتھ سچی روا داری پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ فلسفہ وحدۃ الوجود ہندوستانی اقوام کی اس مجوزہ وحدت کا عقلی اساس بنے۔

مولانا کا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ ہندوستان کی سیاسی ابتری معاشی بدحالی، اور اس میں رہنے والوں کی آپس کی ناچاقیوں کا صرف

یہی ایک حل ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اسلام اور ہندوستانی مسلمان کو اس سے گزند نہیں پہنچے گا۔ جیسا کہ عام طور پر آج کل سمجھا جاتا ہے۔ اس ضمن میں مولینا کی کیا رائے ہے؟ اس کتاب کے اگلے اور آخری باب کا یہی موضوع ہے۔

Scanned with CamScanner

ہندوستانی مسلمانوں کا مستقبل

مولانا کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسلام ایک بین الاقوامی تحریک ہے۔ اس بین الاقوامی تحریک کا پہلا رنگ عربی تھا۔ موصوف کے خیال میں عربوں کے اموی اور عباسی دور میں لاکھ خرابیاں ہوں، لیکن اُن کی سطوت اور قوت سے اسلام کو یہ فائدہ پہنچا کہ دُنیا کی دوسری قومیں بھی اس سے متعارف ہو سکیں اور عربی فتوحات اسلام کی نشر و اشاعت کا ذریعہ بن گئیں، ایک زمانہ کے بعد جب عربوں کو زوال آیا تو مسلمان ایرانیوں نے ان کی جگہ لی اور اُنہی کے فیض سے ادھر مشرق میں دہلی کی شمع روشن ہوئی اور ادھر یورپ کی سرزمین میں عثمانی ترکوں نے اپنا چراغ جلایا۔ مولانا کی رائے میں جس طرح اسلام کے عربی دَور کے دو مرکز دمشق اور بغداد تھے، اسی طرح اس کے ایرانی دور کے دو مستقل مرکز قسطنطنیہ اور دہلی ہیں۔ بے شک اسلام کی بین الاقوامی تحریک کے اول ہراول اور سب سے پہلے نقیب عرب

ہیں، اور اس لحاظ سے ان کی فضیلت اور اولیت مسلّم ہے۔ لیکن اسلام کو اطراف عالم میں پھیلانے اور اس کو سربلند کرنے میں غیر عرب مسلمانوں کا بھی کچھ کم حصّہ نہیں ہے۔

مولٰینا فرماتے ہیں کہ اسلام ایک عالمگیر دین ہے، وہ سب کے لئے ہے ساری کی ساری انسانیت اس کو اپنا سکتی ہے۔ لیکن اسلام کے عالمگیر ہونے کے یہ معنی نہیں کہ مسلمانوں کا قومی وحدتوں میں تقسیم ہونا ناجائز سمجھا جائے۔ اسلام قومیتوں کو مٹاتا نہیں، قوم تو انسانوں کی ایک قدرتی تقسیم۔ انسانی زندگی کے طبعی رجحانات اور ایک ماحول میں رہنے کا لازمی نتیجہ ہے۔ ایک ملک اور ایک سے حالات میں رہنے والے انسانوں کی عادات واطوار میں بہت حد تک مشابہت پیدا ہو جاتی ہے، وہ ایک زبان بولنے لگتے ہیں۔ اور ان کا ایک قومی مزاج بن جاتا ہے۔ اسلام انسانوں کی اس طبعی تقسیم کا انکار نہیں کرتا۔ البتہ اتنا وہ ضرور چاہتا ہے کہ انسانیت ان تقسیموں سے آپس میں بالکل بٹ نہ جائے۔ اور ہر قوم کے ذہن میں یہ خیال رہے کہ وہ انسانوں کی بڑی برادری کا ایک حصّہ ہے۔ مولٰینا کے نزدیک اسلام کی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ ان قومیتوں کا اعتراف کیا جائے۔ اور اسلام کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ ان قومیتوں کی زبانوں میں اس کی عالمگیر تعلیمات کو پھیلایا جائے۔

جس طرح عرب ایک قوم ہے۔ اسی طرح ایرانی، ترک، افغان اور ہندوستانی مسلمان بھی اپنی اپنی جگہ مستقل قومیں ہیں۔ ہندوستان میں

مسلمان آئے تو وہ اس ملک میں بس گئے اور انہوں نے اس ملک کو اپنا وطن بنایا۔ ان کے علاوہ یہاں جو لوگ پہلے سے رہتے تھے، ان میں بھی بہت بڑی تعداد نے اسلام قبول کر لیا، ان ہندوستانی مسلمانوں نے ہندی اسلامی کلچر کی بنیاد رکھی، یہاں کی حالات کے مطابق اسلامی فقہ کی تدوین کی، ان کا اپنا خاص ادب معرضِ وجود میں آیا، عربی، فارسی اور ہندی زبانوں کے امتزاج سے ایک نئی زبان بنی۔ صوفیاء کے ہندوستانی طریقے قائم ہوئے۔ فن تعمیر میں ہندی اسلامی طرز کا رواج ہوا، اور اسی طرح اس ملک میں ایک ہندی اسلامی فکر کی بھی تشکیل ہوئی۔ بیشک یہ فکر اسلامی تھا۔ لیکن یہ ہندوستانی بھی تھا۔ ایک عالمگیر تعلیم ایک خاص ماحول میں جو شکل اختیار کرتی ہے، اس کی مثال یہ ہندی اسلامی فکر اور ہندوستانی مسلمانوں کا قومی وجود ہے۔

"انما المسلمون اخوۃ" یعنی ہر مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے جس کا کوئی مسلمان انکار نہیں کر سکتا۔ اور یہی رشتہ ہے جو کل روئے زمین کے مسلمانوں کو ایک لڑی میں پرو دیتا ہے۔ یہ ہے ملتِ اسلامیہ کا رشتہ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ملتِ اسلامیہ عبارت ہے دُنیا کی تمام مسلمان قوموں کے مجموعہ سے۔ یہ مسلمانوں کی ایک وسیع عالمگیر برادری ہے، اور مختلف مسلمان قومیں اس کے اجزاء ہیں۔ ملتِ اسلامیہ کے اِس بڑے وجود کا استحکام اور اس کا فروغ صرف اسی طرح ممکن ہے کہ جن اجزاء سے یہ ملت مرکب ہے وہ اجزاء ترقی کریں۔ ہاں یہ امر ضرور ملحوظ

رہے کہ ان اجزاء کی روش ایک دوسرے کے ساتھ مخالفانہ نہ ہو۔ ورنہ ظاہر ہے ایک کی ترقی دوسرے کے لئے نقصان کا باعث ہوگی۔

ہر فرد کو قدرت کی طرف سے کچھ فطری صلاحیتیں ودیعت ہوتی ہیں، چنانچہ ایک فرد کی ترقی کے معنی یہ ہیں کہ اس کی صلاحیتوں کو مناسب نشو ونما ملے، تا کہ جو کچھ بننے کی اس میں استعداد ہے، وہ اس کے لئے اپنی صلاحیتوں سے پورا کام لے سکے، اور اس طرح اس کی شخصیت اپنے کمال کو پہنچے، لیکن فرد کی صلاحیتوں کی مناسب نشو ونما کا انحصار بہت حد تک اس کے ماحول پر ہوتا ہے۔ صلاحیتیں گویا بیج ہیں۔ اور ماحول کو زمین سمجھئے بیج اور زمین میں مناسبت ضروری ہوتی ہے، فرد کی طرح ایک جماعت بھی اس وقت تک ترقی نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ اپنے ماحول کے تقاضاؤں اور اپنی خاص فطری استعداد کی مطابقت کا خیال نہ رکھے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر جماعت کو اپنے سامنے ایک عام انسانی نصب العین رکھنا چاہیئے۔ کیونکہ وہ اس فضا میں ایک منفرد بے تعلق وجود نہیں بلکہ دنیا میں بسنے والے انسانوں کی بڑی برادری کا ایک ٹکڑا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس جماعت کو ضرورت پڑتی ہے کہ وہ اپنے قومی مزاج اجتماعی رجحانات اور گرد وپیش کے مادی اور قدرتی حالات کی مناسبت سے اپنے لئے مخصوص نظام کار تشکیل کرے جو افراد کی فطری صلاحیتوں کو اُبھارنے اور ان کی تکمیل میں خاص طور پر مدد ومعاون ہو۔ اور قومی طبائع اُسے آسانی سے اپنے اندر سمو بھی سکیں۔ گویہ نظام ایک حیثیت سے قومی اور محدود ہوگا۔ لیکن اس کی یہ انفرادیت اور اختصاص عین منشائے فطرت

ہے، کیونکہ خود فطرت بھی اپنی تمام ہم آہنگی اور جامعیت کے باوجود ایک سی نہیں نہ اس کا ایک رنگ ہے، یوں بھی یک رنگی اور یکسانیت میں اتنا حسن نہیں ہوتا جتنا گوناگوں نوع بنوع اور رنگ برنگ اشیار کے جدا جدا ہوتے ہوئے ان کے ہم آہنگ ہونے میں ہے۔

الغرض ہندوستانی مسلمان کل ملت اسلامیہ کے ایک رکن کی حیثیت سے اپنا ایک مستقل قومی وجود رکھتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک قومیت کا انکار انسانی فطرت کا انکار ہے۔ نیز اسلامی قومیتوں کی تقسیم کو ملت اسلامیہ کی وحدت کے منافی سمجھنا بھی ٹھیک نہیں۔ مولانا کے خیال میں ایک قوم کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ اپنے قومی ذہنی اور طبعی رجحانات کو عام انسانی اصولوں کے مطابق کرے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی قومی شخصیت کو سرے سے ختم کر دیا جائے۔ قومیت اور بین الاقوامیت کا صحیح امتزاج اور ان دونوں میں توافق نہ صرف اس قوم کے لئے مفید ہے بلکہ اس سے کل نوع انسانی کو بھی نفع پہنچتا ہے۔ صحیح امتزاج کا طریقہ یہ ہے کہ انسانیت کے اجتماعی فکر یا ضمیر انسانی کو جو لازوال ہے، اور زمانہ کے تمام تغیرات کے باوجود اس کا جوہر اصلی نہیں بدلتا، اور جس کی ترجمانی انبیار، حکمار اور صالح افراد انسانی شروع سے کرتے آئے ہیں۔ اس ضمیر انسانی کے ابدی اور ازلی حقائق کو زمانے کی ضرورتوں اور قومی زندگی کے تقاضوں میں اس طرح سمو یا جائے کہ جزو کل کا پورا ہم آہنگ ہو، اور جزو کی ترقی اور تقدم کُل کی ترقی اور تقدم کا باعث بنے۔ ہندی اسلامی فکر اور ہندوستانی مسلمانوں کا قومی وجود بھی اس طرح کی ایک مستقل وحدت ہے۔

یہ وحدت اپنی جگہ قائم بالذات ہے، البتہ ضرورت اس کی ہے کہ اس وحدت اور عام انسانیت اور دوسرے ملکوں کی مسلمان قوموں میں پوری ہم آہنگی و توافق ہو۔

مولینا فرماتے ہیں کہ بدقسمتی سے عہد گذشتہ میں ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنے قومی وجود کی تکمیل کا پورا موقعہ نہ ملا۔ شروع میں ایک عرصہ دراز تک وہ تسخیر و توسیع سلطنت میں لگے رہے۔ مغلوں کے دور میں جب حالات سازگار ہوئے اور عام اسلامی علوم و معارف کی بنیادوں پر ہندوستانی اسلامی فکر کی اپنی عمارت اٹھنی شروع ہوئی۔ اور ہندوستانی مسلمان ایک قوم کی حیثیت سے بیرونی دنیا میں روشناس ہونے لگے تو زوال کی گھٹائیں چڑھ آئیں۔ اور ترکیب و تشکیل اور ارتقاء و تقدم کا یہ عمل بیچ ہی میں رہ گیا۔ ہندوستان باہر کی قوموں کا غلام ہو گیا۔ اور اکبر کی سیاست، شاہجہاں کی فنون پروری عالمگیر کی تدبیر مملکت، امام ربانی کی دعوت تجدید اور شاہ ولی اللہ کی حکمت کے سلسلہ کو آگے بڑھانے والے نہ رہے۔ یہاں کا نقشہ ہی بدل گیا۔ اور انگریزوں کے آنے سے زندگی کے ہر شعبہ میں اس قدر خلفشار پیدا ہوا کہ ہماری قومی تاریخ کا تسلسل باقی نہ رہ سکا۔ اور ہماری ہمتوں میں پستی، ہمارے ذہنوں میں انتشار اور ارادوں میں ضعف پیدا ہو گیا۔ اور ہم اپنے قومی وجود، اور اپنے فکری اور ذہنی سرمایہ سے بےخبر ہو گئے۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ دوسروں کے پیچھے چلنا ہم نے اپنے لئے بہتر سمجھا۔

"اپنے آپ کو بھول جانا" قوموں کی موت ہے، مولینا کے نزدیک غلامی

کی سب سے بڑی لعنت یہ ہے کہ قوم اپنے آپ کو بھول جاتی ہے۔ اور دوسروں کی نقالی کرنے لگتی ہے، نقالی سے کوئی قوم زندگی نہیں پا سکتی۔ ۱۸۵۷ء کے بعد اپنی سیاسی زندگی میں ہم نے انگریزوں کا سہارا لیا۔ انگریز آہستہ آہستہ ہندوستان کی حکومت سے بے دخل ہونے لگے۔ تو ہمارا اوپر کا طبقہ جو اُن سے لو لگائے ہوئے تھا کہیں کا نہ رہا۔ پھر ہم نے ہندوؤں پر ٹیک لگائی یہ ہندو قیادت سرمایہ دارانہ ذہنیت کی تھی۔ اور سرمایہ داروں کے بل پر اس کا سارا فروغ ہوا تھا۔ اُن سے اختلاف ہونا ناگزیر تھا۔ چنانچہ ہم اُدھر سے بھی گئے اور اِدھر کے بھی نہ رہے۔ اور اب مارے مارے پھر رہے ہیں۔ اسی طرح ہم نے اپنی فکری اور ذہنی زندگیوں میں بھی ٹھوکریں کھائیں۔ سرسید نے یورپ کے اس وقت کے فلسفہ اور عام فکر سے متاثر ہو کر قرآن کی تفسیر لکھی۔ علامہ مشرقی نے موجودہ یورپ یعنی خالص مادی یورپ پر قرآن کو تطبیق دینے کی کوشش کی۔ مولینا فرماتے ہیں کہ مجھے ان دونوں بزرگوں کی حسنِ نیت پر شبہ نہیں اور ظاہر ہے اس سے ان کا مقصد اپنی قوم کو اٹھانا اور ان میں زندگی پیدا کرنا تھا۔ لیکن یہ طرزِ فکر میرے نزدیک ٹھیک نہیں، کوئی قوم اپنے فکری تسلسل کو چھوڑ کر صحیح معنوں میں اُبھر نہیں سکتی، قوم کی تاریخ ہی وہ سرچشمہ ہے جس سے افراد کی زندگی کے سوتوں کو پھوٹنا چاہیئے۔ اگر افراد اور قومی تاریخ کا یہ سلسلہ کٹ جائے تو قوم کی شخصیت فنا ہو جاتی ہے۔ بیشک کوئی قوم اس دنیا میں کافی بالذات نہیں اور نہ وہ کبھی مستغنی عن الغیر ہو سکتی ہے اُسے دوسروں سے بہت کچھ اخذ کرنا پڑتا ہے۔ لیکن یہ اخذ و قبول کا عمل

یوں ہونا چاہئے کہ قوم کا اپنا اساسی فکر فنا نہ ہو، وہ دوسروں کی اچھی باتوں کو اپنائے ضرور، لیکن ان میں ضم ہو کر اپنے قومی وجود کو ختم نہ کر دے۔

ہم سے دوسری غلطی یہ ہوئی کہ غدر کے بعد سے لے کر اب تک ہمارے بڑے بڑے شعرا، مصنفین اور اہل علم نے ہندوستان کی اسلامی تاریخ۔ اور اس کی ذہنی اور فکری روایات کو کبھی درخورِ اعتنا نہ سمجھا۔ انہوں نے ہمیشہ اپنی شاعری انشا پردازی، تحقیق و جستجو اور والہانہ عقیدت کے موضوع اسلامی ہندوستان کی بجائے بیشتر دور دراز اسلامی ملکوں میں ڈھونڈھے۔ مانا کہ اسلام کی تاریخ، اور اس کی بڑی شخصیتیں سب مسلمانوں کے لئے مشترک ہیں۔ لیکن عام طور پر انسان قریب کی چیزوں کو آسانی سے سمجھ لیتا ہے۔ اور پھر ان کے ذریعہ سے وہ چیزیں جو زمان و مکان کے اعتبار سے اس سے دور ہوتی ہیں، ان کو ذہن نشین کر سکتا ہے۔ یہ طریقہ صرف ذہن کے لئے سودمند نہیں بلکہ اس کی وجہ سے عمل میں بھی بڑی مدد ملتی ہے۔ اور آدمی محض خیال کا ہو کر نہیں رہ جاتا۔ اس کے برعکس ہمارے ارباب قلم نے اپنا سارا زور ایک ایسی دنیا کو پیش کرنے میں صرف کر دیا جس سے ہماری آنکھیں بالکل نا آشنا تھیں۔ اور ہمارے دماغ بھی اُسے آسانی سے اپنا نہیں سکتے تھے۔ یہ محض ان کے تصورات کی دنیا تھی۔ جس پر ہندوستانی مسلمان جذبات کی وارفتگی کے عالم میں فدا تو ہو سکتے تھے لیکن اس دُنیا کے یہاں ہندوستان میں متشکل ہونے کا کوئی امکان نہیں تھا، نہ ہے اور نہ کبھی ہوگا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نہ ہم ہندوستان کی اسلامی تاریخ سے ربط قائم رکھ سکے۔ اور نہ ہم نے باہر کی اسلامی دُنیا کو

اصل کے مطابق سمجھا، چنانچہ اس طرح ہم ہوا میں معلق ہو کر رہ گئے۔ ہم نے ہندوستانی مسلمانوں کی ایک فرضی شخصیت بنا لی جس کا عملی دُنیا میں کہیں نام و نشان نہ تھا، ہم ایک ایسے اسلام کے راگ الاپنے میں لگے رہے جسکی کوئی عملی شکل ہمارے ذہنوں میں موجود نہ تھی۔ دوسرے اسلامی ملکوں میں جو قومی رہنما پیدا ہوئے اور انہوں نے اپنی قوموں کو نئی زندگی بخشی، ہم ان کی صلاحیتوں کا بھی صحیح اندازہ نہ لا سکے، اور ہم نے انہیں ہمیشہ "گھٹیا قسم" کے انسان سمجھا، کیونکہ ہم نے اپنے دماغوں میں جو معیار گھڑ رکھے تھے وہ اتنے بلند اور ناقابلِ عمل تھے کہ بیسویں صدی میں کسی انسان کا اُن پر پورا اترنا محال تھا۔ آخر یہ ہوا کہ ہم اسلامی دُنیا کی زندہ اور فعال تحریکوں سے بھی کٹ گئے، اور خود اپنے ملک کے اندر ہمارا کوئی واضح اور متعین نصب العین بھی نہ بن سکا۔

مولینا کی رائے میں ہندوستانی مسلمانوں کے انتشار اور بے عملی کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ اُن کا قومی وجود اپنے ماضی سے بالکل منقطع کر دیا گیا ہے۔ ہم خیالی باتوں کے پیچھے پڑ کر عملی دُنیا، اور اس کے لوازمات سے بیخبر ہو گئے ہیں۔ ضرورت اب اس امر کی ہے کہ ہماری قومی تاریخ کا جہاں سلسلہ ٹوٹا تھا، اُسے پھر از سر نو جوڑا جائے۔ اور موجودہ زمانے کے تقاضوں کی مناسبت سے قومی فکر کی نئی تشکیل ہو۔

اس میں شک نہیں کہ اورنگ زیب کے بعد سے ہماری قومی تاریخ میں ایک بہت بڑا فصل پیدا ہو گیا، ہمارے سیاسی شیرازہ کے بکھرنے سے ہمارا تمدن، ہمارا فلسفہ اور ہمارا قانون بیکار ہو گئے ہیں۔ مولینا فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم شکست کھا گئے، اگر ہمارا تمدن، ہمارا فلسفہ اور ہمارا قانون ناقص نہ ہوتے تو ہمارا سیاسی وجود کیوں بگڑتا۔ ظاہر ہے اب تو زمانہ اور بھی بدل چکا ہے، اس لئے ہمارا

تمدن، ہمارا فلسفہ اور ہمارا قانون اب بجنسہٖ نہیں چل سکتے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ہمارا فکر بھی ناکارہ ہوگیا ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا۔

"ہندوستان میں مسلمان آئے تو ہندو قوم کی حکومت تھی۔ ہندوؤں کا اپنا قانون تھا، اور ان کا اپنا ایک خاص فلسفہ تھا۔ حکومت گئی، حکومت کے ساتھ ان کا قانون بھی رخصت ہوا لیکن فلسفہ باقی رہا۔ اس ہندو فلسفہ کا باہر کی انقلابی قوت سے تصادم ہوا۔ یہ انقلابی قوت اسی قسم کے ایک فلسفہ (تصوف) اور ایک بین الاقوامی تحریک (اسلام) کی حامل تھی۔ اس انقلابی قوت نے ہندوؤں کے فلسفہ کی تصحیح کی اور اس میں ترقی پسند رجحان کا عنصر داخل کیا، اسی وجہ سے ہندوستان عزلت سے نکل کر پھر باہر کی دنیا میں بین الاقوامیت حاصل کرسکا۔

"انگریز آئے تو مسلمانوں کی حکومت بھی پاش پاش ہوگئی۔ اس حکومت کا قانون زمانہ کا ساتھ نہ دے سکتا تھا وہ فنا ہوا۔ البتہ اُن کا فلسفہ باقی رہا۔ اس فلسفہ میں غلط کاروں کی غلط تعبیرات سے بہت کچھ فساد پیدا ہوچکا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کی روح اب تک اپنی اصلی حالت میں موجود ہے۔ یہ فلسفہ آج کی ترقی یافتہ طاقتوں سے کلی طور پر ہمنوا ہوسکتا ہے۔ ضرورت ہے کہ اس کی صحیح تعبیر ہو، اور اس کی بنیادوں پر اسلامی ہندوستان کی نئی عمارت اٹھائی جائے۔"

مولانا فرماتے ہیں کہ اس کو تسلیم کرنے میں ہمیں باک نہیں ہونا چاہیئے کہ ہماری سیاست، ہمارا تمدن، ہمارا فلسفہ اور ہمارا قانون ایک زبردست قوت سے شکست کھا چکے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ عرصہ دراز تک ہماری قومی شخصیت نے اپنے آپ کو ان علمی اور عملی مظاہرہ میں جلوہ گر کیا ہے۔ اور یہ چیزیں

ہمارے قومی وجود کے لئے ایک حد تک لازمی ہو چکی ہیں اس لیے ان کا کلی انکار کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ یہ علمی و عملی آثار ہماری قومی تاریخ کا ایک حصّہ بن چکے ہیں۔ ہمیں چاہیئے کہ ماضی کی اس وراثت کا پورا پورا جائزہ لیں۔ کھوٹے کو الگ کردیں اور جو کھرا ہے اُسے لے لیں اور موجودہ زندگی کے تقاضوں کے ساتھ جن کا انکار کسی صورت ممکن نہیں ان کا انکار کر کے ہم زندہ نہیں رہ سکتے۔ اس کھرے حصّہ کو ہم آہنگ کریں۔

مولینا فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ہمیں شاہ صاحب سے بہتر کوئی مرشد اور امام نہیں مل سکتا۔ شاہ صاحب نے اسلام کی ایک ہزار برس کی تاریخ، اور اس میں پیدا ہونے والی علمی، مذہبی اور فکری تحریکوں کو اس خوبی سے حل کیا ہے کہ ماضیِ اسلام کی کل کائنات ہمارے سامنے واضح شکل میں آجاتی ہے اور ہمیں کھرے حصّہ کو کھوٹے سے، ابدی اور دائمی کو عارضی اور وقتی سے، مفید اور کارآمد کو بیکار اور فضول سے الگ کرنے میں ہمیں دقت نہیں ہوتی۔ پھر شاہ صاحب نے اسلام کے اس دور کی تصویر خاص طور پر نہایت اہتمام اور تفصیل سے پیش کی ہے، جو اسلام کا دورِ اول ہے۔ اور اس کی حیثیت ہماری تاریخ میں ایک نمونہ اور مثال کی ہے کہ سب اسی کو اپنا مشعلِ ہدایت بناتے چلے آئے ہیں۔

مولینا کے الفاظ میں "آج ہم شکست کھا چکے ہیں، ہمارے تمام پروگرام ناکام ہو چکے ہیں، ہمیں اپنا مستقبل تاریک نظر آتا ہے، اور ہم میں سے کسی کے سامنے کوئی واضح راہ عمل نہیں۔ آج شاہ ولی اللہ کا فکر ہمارے لئے شمع ہدایت بن سکتا ہے۔"

مولینا چاہتے ہیں کہ ہندوستانی مسلمان ولی اللہی فکر کو اپنی قومی زندگی کا اساسی فکر بنائیں اس سے ان کی زندگی میں ایک تو ہمیشہ کے لئے اسلام محفوظ ہو جائے گا۔ اور دوسرے ایک ہزار سال کے عرصہ میں مسلمانوں نے علم، حکمت، فلسفہ، اور تصوف میں

جوامٹ نقوش پیدا کئے ہیں۔ وہ شاہ ولی اللہ کی حکمت کے ذریعہ ہمارے قومی ذہن کا اثاثہ بن جائیں گے۔ اور ماضی کی "باقیات صالحات" میں سے ایک شمہ بھی ضائع کئے بغیر ہم آج کی دُنیا میں دوسروں کے ساتھ چلنے کے قابل ہو جائیں گے۔ بلکہ اگر ہم ہمت کریں تو دوسروں سے ایک قدم آگے بھی جا سکیں گے۔

ولی اللہی فکر ہماری زندگی کا اساس بنے۔ یہ فکر اسلامی ہے۔ ہندوستانی ہے۔ ہماری قومی تاریخ کا ایک حصّہ ہے۔ ہمارے مزاج کے لئے مناسب اور سازگار ہے اس کی مدد سے ہماری جماعتی تنظیم ہو سکتی ہے۔ ہم اپنے اندر ضبط اور ڈسپلن پیدا کر سکتے ہیں۔ یہ ہے اسلامی ہند کا پہلا قدم۔ اتفاق سے اس ملک میں مسلمانوں کے علاوہ اور قومیں بھی آباد ہیں۔ جو مسلمان نہیں، شاہ ولی اللہ کی حکمت اس معاملہ میں بھی ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ چنانچہ یہ حکمت ان اصول و قواعد کا تعین کرتی ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں میں ایک دوسرے کا حق دبائے بغیر صلح و آشتی کا سبب بن سکتے ہیں اور ان کی وجہ سے اس ملک کی ساری مخلوق باہم پیار اور محبت سے رہ سکتی ہے۔ اور یہ ہماری قومی زندگی کا دوسرا قدم ہے۔ اس کے بعد ایک تیسری منزل ہے۔ یہاں ہمیں تمام انسانیت سے پالا پڑتا ہے۔ انسانیت کا ایک حصّہ پیچھے رہ جانے والا ہوتا ہے۔ اُس سے ہمیں اس وقت کوئی بحث نہیں، ہمارا مطلب یہاں صرف ترقی پسند انسانیت سے ہے۔ اس ترقی پسند انسانیت نے سیاست، معیشت، اجتماع اور تمدن کے جو نظریے بنائے ہیں اور وہ انھیں تجربہ کی کسوٹی پر پرکھ کر ان کی افادیت کو پرکھ چکی ہے۔ ولی اللہی فکر کی مدد سے ہم ان نظریات اور طریقہائے کار کو بھی اپنے قومی وجود میں سمو سکتے ہیں۔ قصّہ مختصر، شاہ ولی اللہ کا

فکر ہیں ایک سچا مسلمان، ایک اچھا ہندوستانی اور آگے بڑھ کے والا انسان بننے میں ہماری مدد کر سکتا ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ہم اس وقت جس مذہبیت کا شکار ہو رہے ہیں یہ مذہبیت ردگی ہو چکی ہے۔ یہ سُنی کو شیعہ سے لڑاتی ہے۔ وہابی کا دل حنفی سے میلا کرتی ہے احمدی اور غیر احمدی میں نفرت ڈالتی ہے۔ اور ہندو اور مسلمانوں کو ایک دوسرے کا جانی دشمن بناتی ہے۔ اس مذہبیت کے طفیل انسان انسان کے خون کا پیاسا سا ہو گیا ہے۔ میں اس ردگی مذہبیت کو مٹانا چاہتا ہوں۔ میرا مقصد یہ ہے کہ ہم شاہ ولی اللہ کے بتائے ہوئے اصولوں پر مسلمان نہیں۔ اس سے نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی آپس کی فرقہ پرستی مٹ جائے گی، بلکہ ایک مسلمان کے دل میں اتنی وسعت پیدا ہو سکے گی کہ وہ ہندوؤں کے ساتھ سیاسی اور معاشی معاملات میں پورا پورا تعاون کرے اور ان دونوں میں وحدت الوجود کا مشترک دینی فکر اساس موالات بن سکے گا پھر اس ہندوستانی مسلمان کو میں آج کی دنیا کے بین الاقوامی ترقی پسند انسانی تصور کا حامل دیکھنا چاہتا ہوں۔ اسی لئے میں اُسے یورپ کے علوم۔ سائنس اور تنظیم کو اپنانے کی دعوت دیتا ہوں، مولانا کا کہنا یہ ہے کہ ہمارے موجودہ مذہبی طبقے ناکارہ ہو چکے ہیں وہ آسانی سے رجعت پسندی کے آلہ کار بن جاتے ہیں، نیز اب تک مذہب کے نام سے ہمارے یہاں جو تحریکیں چلیں اُن سے خود مسلمانوں کے اندر افتراق اور جھگڑے پیدا ہو گئے۔ اور پھر، بات بھی ہے کہ ہم چاہیں یا نہ چاہیں اس وقت ہمیں چاروں طرف سے زبردست سیاسی اور اقتصادی تحریکیں گھیرے ہوئے ہیں اور ہماری زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جو ان کی زد سے بچ سکا ہو اور خود ہماری اپنی

ضرورتیں بھی اس امر کا تقاضا کرتی ہیں کہ ہم ان تحریکوں سے بے تعلق نہ رہیں، چنانچہ ہمیں ان تحریکوں کا خیر مقدم کرنا چاہیئے۔ اور اس معاملہ میں اگر ہمارے نام نہاد مذہبی طبقے بھی آڑے آئیں تو ان کی پروا نہ کرنی چاہیئے۔

مولانا کے نزدیک ان قومی اور بین الاقوامی سیاسی اور اقتصادی تحریکوں کو کسی نہ کسی حد تک اپنائے بغیر آج دنیا کا کوئی کام نہیں چل سکتا۔ لیکن وہ فرماتے ہیں کہ میں ان تحریکوں کی بنیاد ایک وسیع تر الٰہی تخیل پر رکھنا چاہتا ہوں، جو تمام مذاہب، اجناس، اقوام اور کُل کی کُل انسانیت کو اپنے دامن میں لے لے اس سے فرق مراتب، فرقِ مذاہب اور فرقِ اقوام کا بیجا تعصب اور غلط کی ہٹ دھرمی جس نے کل انسانوں کو ایک دوسرے کا دشمن بنا دیا ہے مٹ جائے گا! اور انسانیت کا قافلہ ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکے گا۔ دراصل آیت "لیظہرہ علی الدین کلہ" (یعنی ایک دین جو سب ادیان پر جامع ہو، کا یہی مطلب ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس حقیقت تک میں شاہ ولی اللہ کے واسطہ تک پہنچا۔ اس لئے میں شاہ صاحب کو اپنا امام مانتا ہوں اور اپنی قوم کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ ولی اللہی حکمت کو اپنا اساس فکر بنائے۔ میرے نزدیک ہندوستانی مسلمان کی قومی شخصیت اس کے ذریعہ اپنے کمال کو پہنچ سکتی ہے۔

بیشک مولینا کی یہ دعوت اس لحاظ سے صرف ہندوستانی مسلمانوں کے لئے ہے۔ لیکن ولی اللہی حکمت کا ایک عمومی پہلو بھی ہے۔ مولینا فرماتے ہیں کہ امام ربانی اور عالمگیر ہندوستان کی اسلامی سلطنت کو ایک بین الاقوامی طاقت بنانا چاہتے تھے جس طرح کسی زمانہ میں اشوک نے بدھ سلطنت کو بنایا تھا۔ وہ عہد بیت گیا۔ ظاہر ہے اب نہ اشوک کا دور لوٹ سکتا ہے اور نہ عالمگیر کی اسلامی سلطنت واپس آسکتی ہے۔ چنانچہ آئندہ جو بھی

یہاں آزاد سلطنت بنے گی، وہ کُل اقوام ہند پر مشتمل ہوگی۔ اور یہی سلطنت باہر کی بین الاقوامی دنیا میں اس ملک کی نمائندگی کرے گی! ادارے ہمیشہ کسی فکر کے مظہر ہوتے ہیں۔ اس ہندوستانی سلطنت کا اساس کوئی ایسا فکر ہونا چاہیئے جو یہاں کی سب قوموں میں مشترک ہو۔ اور اس کو بنانے سنوارنے اور پروان چڑھانے میں سب کا حصہ ہو تاکہ ہر گروہ اس کو اپنا سکے۔ مولینا کا ارشاد ہے کہ ولی اللٰہی حکمت اس ہندوستانی مشترک فکر کی بنیاد بن سکتی ہے۔ اس حکمت نے اپنے پہلے کے ہندو فکر کو کلیتہً رد نہیں کیا، بلکہ اس کے بنیادی اصولوں کی صداقت کو تسلیم کیا۔ اسکے صالح حصہ کو اپنایا، اور اُسے ہندوستانی اسلامی فکر کا ایک قابل عزت جزو بنایا۔ اگر آج یہ فکر یورپ کے اچھے اثرات کو اخذ کر کے نئے زمانہ کی ضرورتوں کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال لے، لیکن اس طرح کہ اپنے وجود کو کالعدم نہ کردے تو یہ فکر ویدک ہند اسلامی ہند اور آج کے ہندوستان کا نقطۂ کمال بن سکتا ہے۔ اس کی بنیادوں پر متحدہ حکومت ہند کی سر بفلک عمارت اٹھ سکتی ہے۔ اس کے ذریعہ یہاں کے مذاہب اجناس اور اقوام کی آپس کی پھوٹ ختم کی جا سکتی ہے۔ اور سب عقلا، فلاسفہ، اوتاروں اور انبیاء کی تعلیمات کا اصلاً ایک ہونا اور ان سب کا ایک ہی حظیرۃ القدس سے فیضیاب ہونا ذہن نشین ہو سکتا ہے۔ اور اسی سے یہی رواداری اور انسان دوستی پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ مجموعی فکر ہوگا جس کے ماتحت ہندو اپنے اصولوں پر زندگی بسر کر سکتے ہیں اور مسلمان اپنے اصولوں پر۔ مسلمان اسلام کے تفصیلی قوانین کو اپنی اجتماعی زندگی کا ضابطہ بنائیں اور ہندو جماعت اپنے دھرم کے قواعد کو مانے۔ لیکن یہ مجموعی فکر تمام مذاہب اور نظام ہائے اخلاق کی بنیادی اور ناقابل تغیر حقیقتوں پر مشتمل ہوگا۔ اور کوئی انسانی فکر اس کا انکار نہ کر سکے گا۔

مولٰینا فرماتے ہیں کہ اس طرح از اول تا آخر ہندوستان کی تاریخ کا ایک تسلسل قائم ہو سکتا ہے، آریاؤں سے کر اس وقت تک اس کے فکری ارتقار کی سب کڑیاں آپس میں جڑ سکتی ہیں۔ ویدک، اسلامی اور موجودہ عہد اس کی شاہراہ زندگی کی درجہ دار منزلیں بن سکتی ہیں، مولٰینا کے نزدیک ہزارہا سال کے اس سلسلۂ دراز کی ہر کڑی ہندوستانی تاریخ کا ایک اٹوٹ حصہ ہے جس کے نہ ہونے سے ہمارا ملک وہ نہ بن سکتا، جو اس وقت یہ ہے۔

وہ روح جو کل کائنات میں جاری و ساری ہے۔ اور جو کچھ ہمیں نظر آتا ہی سب اُسی روح کا جلوہ ہے۔ اور دُنیا کی ابتدار سے لے کر اب تک ہر قوم کے بزرگ اسی روح کی ترجمانی کرتے آئے ہیں۔ مولانا چاہتے ہیں کہ ان کا ہندوستان اس فکر پر اپنی نئی تعمیر کرے۔ اور اس طرح اشوک۔ اکبر اور عالمگیر کے ناتمام کاموں کو تمام کرنے کی ہمت کرے اور ایک دفعہ ساری دُنیا کو اس بلند ہمہ گیر اور انسانیت افروز فکر سے آشنا کر دے، یہ ہے مولٰینا کے نزدیک ہندوستان کا مستقبل، جس میں ہندوستانی مسلمان ایک اہم اور مؤثر خدمت سرانجام دے سکتا ہی۔ "جہان تازہ" تو اس کا منتظر ہے کہ کوئی اُسے پردۂ تقدیر سے باہر نکالے۔ لیکن ضرورت اس وقت "افکار تازہ" کی تھی۔ مولٰینا کی زندگی کا ماحصل انہی "افکارِ تازہ" سے اپنی قوم کو آشنا کرنا ہے۔

مولانا عبید اللہ سندھی اور اُن کے ناقد

مولانا سعید احمد ایم۔ اے اکبر آبادی

سندھ ساگر اکادمی لاہور

مولانا عبید اللہ سندھی

اور

اُن کے ناقد

از

مولانا سعید احمد ایم۔ اے اکبر آبادی

سندھ ساگر اکادمی۔ لاہور

قیمت　　　جنوری ۱۹۴۶ء　　　دو روپے بارہ آنے

مرکنٹائل پریس چیمبرلین روڈ لاہور میں باہتمام محمد صدیق پرنٹر پبلشر نے چھپوا کر سندھ ساگر اکادمی ٹمپل روڈ لاہور سے شائع کی۔

۹۹/۹۴ و ۸۵/۸۸ و ۸۹/۹۶ تا ۱۱/۱۹۲ صفحات گیلانی الیکٹرک پریس ہسپتال روڈ لاہور میں چھپے

عرضِ ناشر

"مولانا عبیداللہ سندھی" نام کی کتاب پر ستمبر ۴۴ء کے "معارف" میں مولینا مسعود عالم ندوی کے قلم سے تنقید شائع ہوئی۔ اور "معارف" کی اسی اشاعت میں مولینا سید سلیمان ندوی نے شذرات میں مولینا عبیداللہ سندھی مرحوم کی وفات کا ذکر کرتے ہوئے تعزیت کی ایک دو سطریں بھی لکھیں۔ بے شک شذرات نگار کو اس بات کا پورا حق تھا کہ اگر وہ چاہتے تو مرحوم کے متعلق تعزیت کی یہ دو سطریں بھی نہ لکھتے، لیکن اس ضمن میں "معارف" میں جو تنقید چھپی، وہ نہ صرف یہ کہ "انتہائی غضب آلود، اشتعال انگیز اور ہیجان پرور لب و لہجہ" میں لکھی گئی تھی اور اُسے ٹھیک اس مہینہ میں شائع کیا گیا تھا جب کہ مولینا سندھی کے انتقال پُرملال سے ان کے ہزاروں عقیدت مندوں، دوستوں اور شاگردوں کے دل چھلنی ہو رہے تھے" بلکہ یہ تنقید اپنے مطالب کے اعتبار سے بھی بڑی گمراہ کُن تھی۔ اور اس میں نہ تو اُن علمی مسائل سے انصاف کیا گیا تھا، جن پر کہ تنقید نگار کو اعتراض تھا، اور نہ مرحوم کے افکار کی صحیح ترجمانی کی گئی تھی۔

ہم تنقید نگار کے خلوص نیت پر شبہ نہیں کرتے، لیکن بدقسمتی یہ ہے کہ مولینا مسعود عالم کا اندازِ بیان علمی نہیں بلکہ خطیبانہ ہے اور دقیق علمی مسائل پر علمی سنجیدگی اور حکیمانہ غور و فکر کی بجائے منبرِ خطابت سے گفتگو کرنا ٹھیک نہیں ہوتا۔ اگر تنقید نگار مولینا مرحوم

کے افکار پر ٹھنڈے دل سے، اور جذبات کی رو میں نہیں بلکہ علمی نقطۂ نظر سے بحث کرتے اور مرحوم کی جو غلطیاں ہوتیں، اُن کو آشکارا فرماتے تو نہ صرف اہل علم ان کی اس کوشش کو سراہتے بلکہ ہمیں یقین ہے کہ خود مرحوم کی روح کو اس سے بڑی مسرت ہوتی، کیونکہ مرحوم کو زندگی میں جو چیز سب سے زیادہ عزیز تھی، وہ یہی احقاقِ حق تھا۔

"معارف" کی اس تنقید کے جواب میں مولٰینا سعید احمد اکبرآبادی نے "برہان" میں "تبصرہ پر تبصرہ" کے عنوان سے مضامین کا ایک سلسلہ لکھا۔ اور نقل اور عقل ہر دو جہت سے یہ ثابت کیا کہ اس تنقید کی عمارت کتاب و سنت کی بنیادوں پر نہیں جیسے کہ تنقید نگار کا دعویٰ ہے، بلکہ شخصی یا زیادہ سے زیادہ طائفی معیاروں پر قائم ہے۔ ان مضامین کو لکھنے میں جس وسعت علم، عمق نظر، صحت استدلال اور زبان اور بیان کے حُسن دلآویزی سے کام لیا گیا ہے، اس کو دیکھتے ہوئے، اور مسائل زیر بحث کی غیر معمولی اہمیت کا خیال کرتے ہوئے ہمیں یقین ہے، کہ اس دور کی فکری تاریخ میں مولٰینا سعید احمد کے ان مضامین کو آگے چل کر خاص حیثیت حاصل ہوگی، اور گو ان مضامین میں جس بحث کو مولٰینا موصوف نے اُٹھایا ہے، وہ بقول اُن کے، ابھی ناتمام ہے، لیکن اس ناتمام بحث کا بھی محفوظ ہو جانا بے حد ضروری تھا چنانچہ ہماری درخواست پر مولٰینا نے ہمیں یہ اجازت مرحمت فرمائی کہ ان مضامین کو کتابی شکل میں یکجا کر دیا جائے۔ ہم تہہ دل سے مولٰینا موصوف کی اس کرم گستری کے شکر گزار ہیں۔ کتاب کے آخر میں مولٰینا مسعود عالم کا تبصرہ بھی شامل کر دیا گیا ہے تاکہ جواب تبصرہ کے ساتھ اصل تبصرہ بھی سامنے آ جائے۔

ناظم

سندھ ساگر اکادمی

فہرست مضامین

پیش لفظ

از محمد سرور

ہندوستان میں اٹھارھویں صدی کی ابتدا ہی سے مسلمانوں کا زوال شروع ہو گیا تھا۔ ۱۷۰۷ء میں عالمگیر علیہ الرحمۃ کا انتقال ہوتا ہے اور اسکے فوراً بعد طوائف الملوکی شروع ہو جاتی ہے۔ دہلی کی مرکزی حکومت کے خلاف مرہٹوں، جاٹوں، اور سکھوں کا خروج تو ایک طرف رہا خود مسلمان امیر آپس میں لڑنے لگے! اور نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف دہلی کی مرکزی حکومت کمزور ہو گئی، بلکہ صوبوں میں مسلمانوں کی جو خود مختار ریاستیں قائم ہوئی تھیں، اُن میں سے اکثر مٹ گئیں، اور جو باقی رہیں، انکی آزادی چھن گئی۔ اس سے یہ ہوا کہ وہ مسلمان طبقے جن کا پیشہ سپاہ گری تھا، بے روزگار ہو گئے اور انکو کسب معاش کیلئے کمپنی بہادر کی فوجوں میں نوکری کرنی پڑی! وہ علمی اور تمدنی ادارے جو سلطنت کی مدد سے چل رہے تھے بند ہو گئے اور اہل کمال اور طالبان علم رزق کی تلاش میں مارے مارے پھرنے لگے۔ یہ حالت تھی کہ ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ گرم ہوا! اور اسوقت مسلمانوں کی رہی سہی جو بھی جمعیت تھی، وہ اس ہنگامے کی نذر ہوئی اور اس طرح ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ کا ایک ورق اُلٹ دیا گیا۔

زندہ قومیں جب زوال سے دوچار ہوتی ہیں تو وہ آسانی سے زمانے کے سامنے ہتھیار نہیں ڈالدیا کرتیں۔ اس کشمکش میں اُن میں اکثر غیر معمولی فکر و نظر اور ہمت و ارادے والے افراد پیدا ہوتے ہیں، جو جان توڑ کوشش کرتے ہیں کہ زوال کی رو کو تھامیں اور قوم کی تقدیر کو بدل دیں! اور اگر ان بزرگوں کی کوششیں کسی وجہ سے اسوقت بار آور نہیں ہوتیں، تو اسکے یہ معنی نہیں کہ انکی کوششیں رائگاں گئیں۔ اس سلسلہ میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب قوم زوال کا پورا چکر کاٹ کر نئے سرے سے زندگی کیلئے تگ و دو شروع کرتی ہے تو عہد زوال

کہ انہی بزرگوں کے افکار سے قوم کے دماغوں میں نئی حرکت اور اُنکے دلوں میں نئے ولولے پیدا ہوتے ہیں، اور اس طرح نئی نسلیں "ان نغمہ ہائے رمیدہ" سے نئی زندگی حاصل کرتی ہیں۔

۱۷۰۷ء سے ہمارے ہاں زوال شروع ہوا، اسکی روک تھام کیلئے مسلمانوں کے حکمران طبقوں نے بھی کوششیں کیں اور عوام نے بھی اسکے لئے جانیں لڑائیں۔ حکمرانوں میں آصف جاہ حیدر علی ٹیپو اور پہلے مرہٹیا پیش پیش تھے۔ اور قومی زوال کے خلاف جمہور مسلمانوں میں جو حرکت پیدا ہوئی، اس کا سلسلہ دہلی کے ایک بزرگ اور عارف سے شروع ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ عالمگیر کی وفات سے چار سال پہلے پیدا ہوئے۔ پندرہ سال کے تھے کہ اپنے والد کی مسندِ درس پر بیٹھے اور پھر ساری عمر درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے ذریعہ اپنے افکار و تعلیمات کی تبلیغ فرماتے رہے۔ آپ کے بعد آپ کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز نے اس امانت کو سنبھالا۔ یہاں تک کہ یہ دینی اور فکری تحریک ایک سیاسی جمعیت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ اور سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید اور ان کی جماعت ہندوستان اور افغانستان کی سرحد پر اپنی حکومت قائم کرتی ہے۔ پھر پنجاب کی سکھ حکومت سے اس کی ٹکر ہوتی ہے۔ دونوں بزرگ شہید ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے جاں نثاروں کی جماعت تتر بتر ہو جاتی ہے۔ یہ ۱۸۳۱ء کا واقعہ ہے اور اس کے کچھ عرصہ بعد ۱۸۵۷ء میں ہندوستان پر انگریزوں کا پورا تسلط ہو جاتا ہے۔

۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ کے مقام پر سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید کی شہادت اور ۱۸۵۷ء میں "ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی" کی ناکامی پر مسلمانوں کی سیاسی جد و جہد کا ایک دور ختم ہوتا ہے۔ ان حوادث سے مسلمانوں کے فعال عناصر کا منتشر ہونا ایک یقینی امر تھا۔ لیکن تھوڑے عرصہ بعد ہی ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری قوم کے ان فعال عناصر میں پھر ایک حرکت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ اُن کا ایک حصہ ۱۸۶۶ء میں دیوبند میں اور دوسرا حصہ ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ میں تعلیمی تحریکوں کے نام سے جد و جہد شروع کر دیتا ہے۔ یہاں سے مسلمانوں کے موجودہ دور کا آغاز ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دیوبند اور علی گڑھ یہ دو عنوان ہیں ہماری اس دور کی تمام علمی و عملی جد و جہد کے۔ دیوبند قدامت پسندوں اور محافظین کا مرکز بنا۔ اور علی گڑھ سے تجدد اور حاضر پرستی کی تحریک نے جنم لیا۔ ایک نے

"سلف صالح" کو اپنا نصب العین بنایا۔ اور علی گڑھ گو اصولاً "سلف صالح" کا منکر نہ تھا لیکن عملاً اس کی نظر ماضی پر بہت کم اور حال پر بہت زیادہ رہی۔ اس سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ دیوبند اور علی گڈھ زندگی کے جن دو رجحانوں کے حامل ہیں، ہماری قوم کو اس وقت ان دونوں کی ضرورت تھی۔ اور دونوں کے صحیح امتزاج ہی میں ہماری قومی زندگی کا روشن مستقبل مضمر ہے، کیونکہ اکثر و بیشتر محض قدامت پسندی جمود بن جاتی ہے اور اگر حاضر پرستی ہی فکر و عمل کی ساری کی ساری کائنات بن جائے تو اس سے قومی زندگی ٹھٹھر سی جاتی ہے۔ قدامت پسندی اور تجدد میں صحیح توازن کی اس وقت یہی صورت تھی کہ دیوبند اپنی حدود میں رہ کر کام کرتا اور علی گڑھ اپنی جگہ تجدد کی تحریک چلاتا، اور اس طرح ان دونوں اصلاح پسند انقلابی تحریکوں کا فطری ارتقا عمل میں آتا۔

کسی کو یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ دیوبند تو محض ایک دار العلوم کا نام ہے۔ یہ بات صحیح نہیں۔ دیوبند ایک تعلیمی تحریک ہے اور تعلیم کبھی کتابیں پڑھنے اور پڑھانے تک ہی محدود نہیں رہتی۔ دیوبند ایک خاص فکر اور ایک خاص فلسفہ زندگی کی دعوت کے لئے وجود میں آیا تھا اور تقریباً اسّی سال سے وہ یہ دعوت دے رہا ہے۔ اور روز بروز اسکی دعوت کا دائرہ وسیع ہوتا جا رہا ہے، اس مدت میں ہزاروں اور لاکھوں افراد دیوبند سے تعلیم پا کر ملک کے ہر حصہ میں اور قومی زندگی کے ہر شعبہ میں پہنچ چکے ہیں۔ اور اس طرح دیوبندی فکر قوم کی معنوی اور جماعتی زندگی کا ایک مستقل رکن بن گیا ہے، دیوبند کی طرح علی گڑھ بھی محض ایک یونیورسٹی کا نام نہیں۔ علی گڑھ ایک مستقل تحریک ہے۔ اور اس تحریک نے بھی ہماری نئی نسلوں کے ایک بہت بڑے حصے کو اپنے رنگ میں رنگ دیا ہے۔ جو سطح بیں حاضر پرست نئے زمانے کے ہنگاموں سے متاثر ہو کر دیوبند کے دین کا انکار کرتا ہے وہ قوم کا بہی خواہ نہیں، بلکہ دشمن ہے اور جو شخص علی گڑھ کی پچاس سالہ سرگرمیوں سے آنکھیں بند کر لیتا ہے وہ اپنی قوم کو روشنی میں نہیں بلکہ اندھیروں میں لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس معاملہ میں صحیح راہ عمل یہ ہے کہ دیوبند اور علی گڑھ دونوں ایک دوسرے سے قریب ہوں۔ اور ایک دوسرے کی اہمیت اور افادیت کو سمجھیں۔ دیوبند اور علی گڑھ میں ہم آہنگی اور ایک دوسرے سے قربت کی اس ضرورت کو محض ہماری خوش فہمی

نہ سمجھا جائے بلکہ واقعات خود اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ بیشک شروع شروع میں تو دیوبند اور علی گڑھ میں ایک حد تک بُعد اور منافرت رہی، لیکن جوں جوں یہ تحریکیں ترقی کے قدرتی مراحل طے کرتی آگے بڑھیں، تو انکی باہمی منافرت بتدریج کم ہوتی گئی، اور انکے آپس کے روابط بڑھتے چلے گئے یہاں تک کہ ایک زمانہ ایسا آیا کہ علی گڑھ یونیورسٹی کے نوجوانوں نے دارالعلوم دیوبند کے صدر مدرس مولانا محمود حسن کو اپنا میر کارواں بنایا، اور ان کے مبارک ہاتھوں سے خود علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی جامع مسجد کے اندر نیشنل مسلم یونیورسٹی کا افتتاح کرایا۔ یہ کیسے ہوا؟ اس کی تفصیل بھی سُن لیجئے۔

علی گڑھ جب وجود میں آیا تو سر سیّد احمد خاں میں ہر نئے کام کی بنیاد رکھنے والے کی طرح اپنے مشن کی فوری ضرورت اور اسکی غیر معمولی افادیت کے متعلق بڑا جوش وخروش تھا، چنانچہ قدرتی بات تھی کہ وہ اس معاملہ میں حدِ اعتدال پر نہ رہتے۔ مانا سر سیّد مشرقیت سے بیزار تھے، اور مغربیت کی محبت میں انکو بہت غلو تھا، لیکن انصاف سے دیکھا جائے تو سر سید کی مشرقیت سے یہ بیزاری اس بنا پر نہ تھی کہ وہ اپنی قوم کی علمی وتمدنی میراث سے بیگانہ تھے۔ "آثار الصنادید" کا مصنف، ابو الفضل کی "آئینِ اکبری" کا قدر داں اور مصحح، قرآن مجید اور انجیل وتورات کے مطالب کی مطابقت کی چھان بین کرنے والا محقق، اور ابن رشد، امام غزالی اور شاہ ولی اللہ ایسے حکمائے اسلام کی کتابوں سے اپنی عقلیت کی دعوت کے ثبوت میں دلائل وشواہد ڈھونڈھنے والا عالم مغربی تمدن کا پرستار تو ہو سکتا ہے لیکن اُسے قومی میراث تمدنی کا منکر نہیں کہا جا سکتا۔ بات دراصل یہ ہے کہ سر سید مشرقی دماغ کے جمود اور مشرقی وضع کی فرسودگی سے نالاں تھے، اور اُنہیں یقین تھا کہ اس کو ختم کئے بغیر قوم ترقی کی طرف ایک قدم نہیں اٹھا سکے گی۔ چنانچہ انہوں نے وہی کیا، جو ہر تحریک کا بانی کرتا ہے یعنی ایک غلو کا توڑ دوسرے غلو سے کرنا چاہا۔

دوسری طرف دیوبند تھا جس کے بانی ۱۸۵۷ء میں انگریزوں سے لڑ چکے تھے، اور گو اس لڑائی میں انھیں شکست ہوئی، لیکن اس شکست کو انھوں نے تسلیم نہیں کیا، اور اگرچہ کھلم کھلا اب وہ اپنے دشمنوں سے لڑ نہیں سکتے تھے لیکن انہوں نے علمی فکری، تمدنی اور سیاسی محاذ پر اپنی لڑائی برابر جاری رکھی۔ علمائے دیوبند کی نسبت یہ سمجھنا کہ وہ انگریزی زبان کی تحصیل کو محض اس لئے ناجائز بتاتے تھے کہ یہ کافر فرنگی زبان ہے بیشک

نہیں، سوال دراصل اُس وقت انگریزی پڑھنے کا نہ تھا۔ سرسید انگریزی کے ساتھ ساتھ قوم کو زندگی کی تمام مغربی قدروں کو بھی اختیار کرنے کی دعوت دے رہے تھے۔ دوسرے لفظوں میں اسکے یہ معنی تھے کہ تازہ تازہ شکست کھائی ہوئی قوم فاتح دشمن کے سامنے بالکل سرِ تسلیم خم کر دے، ظاہر ہے علماء اس کے لئے کبھی تیار نہ ہوتے اور قوم کے متوسط اور نچلے طبقوں کو چھوڑ کر عوام مسلمان بھی اس کایا پلٹ کیلئے اس وقت راضی نہ تھے۔ ان حالات میں یہ قدرتی بات تھی کہ علی گڑھ مغربیت کی طرف جتنا زیادہ جھکتا، اُسی قدر دیوبند والے مغربیت سے بدکتے۔

یہ سب باتیں اُس زمانے کی ہیں جب کہ دیوبند اور علی گڑھ کی ابتدا ہوئی تھی۔ لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، اور دونوں کو نئے نئے حالات سے سابقہ پڑا تو آپس کی یہ مغایرت آہستہ آہستہ کم ہوتی چلی گئی اور باہمی تقارب اور توافق کی راہیں زیادہ نکلنے لگیں۔ حسنِ اتفاق سے سرسید کے بعد علی گڑھ کی کشتی کے ناخدا محسن الملک بنے، جو طبیعتاً اعتدال پسند اور زمانہ شناس تھے، انہوں نے علی گڑھ کی "نیچریت" سے علماء کو جو بدگمانی پیدا ہوگئی تھی، اُس کو دُور کرنے کی کوشش کی، اُن کے بعد وقار الملک آئے جن کے زمانے میں دیوبند اور علیگڑھ کے روابط اور بڑھے، اور کوشش یہ کی جانے لگی کہ دیوبند کے فارغ التحصیل علی گڑھ میں انگریزی پڑھنے کے لئے جائیں، اور علی گڑھ کے گریجوایٹوں کو دیوبند میں اسلامی علوم حاصل کرنے کے مواقع بہم پہنچائے جائیں۔

اوپر کے یہ تین رجحانات جو علی گڑھ تحریک میں بروئے کار نظر آتے ہیں، کم و بیش اس قسم کے رجحانات خود دیوبند تحریک میں بھی پائے جاتے ہیں۔ بانیانِ دیوبند میں سے مولینا رشید احمد گنگوہی کی طبیعت کا یہ رنگ تھا کہ ایک دفعہ کوئی "نیچری" مولینا محمد قاسم کا مہمان ہوا۔ مولینا نے اس کی عزت و تکریم کی تو مولینا گنگوہی کو "نیچری" کی اس عزت و تکریم سے اندیشہ ہوا کہ عام لوگ اس حسنِ سلوک کی وجہ سے "نیچری" کے بارے میں غلط فہمی میں نہ پڑ جائیں۔ اس کے برعکس بانیانِ دیوبند میں سے مولینا محمد قاسم تھے، جو علم دین کے ساتھ ساتھ فلسفہ و حکمت کا ذوق بھی رکھتے تھے۔ اور یہی وجہ ہے کہ انھیں نہ تو غیر مسلموں سے ملنے میں تامل ہوتا تھا، اور نہ کسی "نیچری" کی مدارات میں کوئی خدشہ نظر آتا تھا۔ ان دونو بزرگوں کے بعد

شیخ الہند مولینا محمود حسن آتے ہیں، وہ نہ صرف یہ کہ "نیچریوں" سے ملتے ہیں، بلکہ اسلام اور ہندوستان
کی آزادی کے لئے ان کو اپنا رفیق کار اور رازدار بناتے ہیں۔ اور پھر ایک وقت آتا ہے کہ وہ ہندوؤں
کی طرف بھی تعاون کا ہاتھ بڑھاتے ہیں، تاکہ اس طرح دونوں قومیں مل کر ہندوستان کو اجنبی غلامی سے
آزاد کرائیں۔

خدانخواستہ اگر دیوبند سے مراد ایک ایسے مدرسے کی ہوتی جہاں عربی پڑھنے والے طلبہ آتے، اور
تعلیم پاکر اپنے گھروں کی راہ لیتے تو دیوبند کی زندگی میں یہ تبدیلیاں جو آپ اوپر دیکھ چکے ہیں، کبھی معرضِ
وجود میں نہ آتیں۔ اور اسی طرح اگر علی گڑھ کا مقصد صرف یہ ہوتا کہ نوجوان وہاں انگریزی پڑھتے اور
ڈگریاں لے کر سرکاری نوکریاں حاصل کرنے کے قابل ہوجاتے تو علی گڑھ میں جو انقلابات آئے، اُن کا
کہیں نشان نہ ہوتا، تعلیم ہو یا مذہب فلسفہ و حکمت ہو یا ادب و فن، اگر یہ چیزیں زندگی کے بہتے
ہوئے دھارے سے بے تعلق ہوجائیں، تو یقینی طور پر بے روح ہوجاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ دیوبند کا مقصد
محض کتابی تعلیم نہ تھا۔ یہ تعلیم تو ایک ذریعہ تھی زندگی کی ان قدروں پر مسلمانوں کی زندگی کو تشکیل کرنے
کا، جن قدروں کی حقانیت پر بانیان دیوبند کو ایمان تھا۔ اس طرح سرسید نے سرکاری دفتروں کے
لئے محض کلرک فراہم کرنے کے لئے علی گڑھ کا یہ کھڑاک کھڑا نہیں کیا تھا، ان کے سامنے بھی زندگی کی چند
قدریں تھیں، جن کے متعلق اُن کو یقین تھا کہ اگر مسلمانوں نے نئے زمانے میں ان پر اپنی زندگی کو نہ ڈھالا تو
وہ کہیں کے نہ رہیں گے۔ قصہ مختصر دیوبند اور علی گڑھ کی تحریکوں کا وجود ہماری قومی زندگی کے شدید
تقاضوں کا نتیجہ تھا۔ یہی وجہ ہے جیسے جیسے زندگی بدلتی گئی، جب تک ان تحریکوں کی زندگی پر نظر
رہی، یہ بھی اس کے ساتھ ساتھ بدلتی گئیں۔ اور مجبوراً اُن کو زمانے کے حالات اور گرد و پیش کی ضرورتوں
کا ساتھ دینا پڑا۔

خالص علمی لوگ اور اسی طرح خالص علمی ادارے اکثر اپنی دُنیا آپ بنا لیتے ہیں، یہ دُنیا عام
طور پر نظری ہوتی ہے۔ اور وہ دُنیا جس میں خدا کی مخلوق چلتی پھرتی، اور اپنی روزمرہ زندگی کی ضرورتیں پوری
کرتی ہے، اس سے اس نظری دُنیا کو بہت کم تعلق ہوتا ہے۔ اس طرح کے علمی لوگ اور علمی ادارے زندگی سے

دور رہ کر زندگی کے معیار بناتے اور انہی پر انسانوں کو ناپتے ہیں۔ اور صاف ظاہر ہے۔ ان معیاروں پر کسی انسان کا
جو نظری دنیا میں نہیں، بلکہ مادی دنیا میں رہتا ہے۔ پورا اترنا قریب قریب ناممکن ہوتا ہے۔ چنانچہ ہوتا یہ ہے کہ یہ
ادارے اور یہ لوگ قومی زندگی میں ممد و معاون ہونے کے بجائے اس کی ترقی کی راہ میں روک بن جاتے ہیں
لیکن وہ علم یا وہ ادارہ جو زندگی سے اپنا تعلق نہیں توڑتا اور بدلتے ہوئے حالات میں انسانوں کی نت نئی
ضروریات پر خواہ وہ ضروریات روحانی ہوں، یا جسمانی، معاشی ہوں یا سیاسی، اس کی نظر رہتی ہے، ایسا علم
اور ایسا ادارہ قوم کی زندگی کا سب سے بڑا سہارا ہوتا ہے۔ اور ہر مشکل میں قوم کو اسی طرح کے اداروں سے رہنمائی ملتی ہے۔

سب دیوبند والوں کے متعلق ہم نہیں کہتے لیکن اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ابتداء سے لیکر اب تک دیوبند میں ہمیشہ
ایک ایسی سربرآوردہ جماعت رہی ہے جس کا ہاتھ ہمیشہ قوم کی نبض پر رہا۔ اور اس نے قومی زندگی کی ضروریات پر برابر نگاہ
رکھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان بھر میں دیوبند ہی ایک ایسا ادارہ ہے جسے ہم حقیقی معنوں میں جمہور کا ادارہ کہہ سکتے
ہیں بیشک دیوبند ایک علمی و تعلیمی ادارہ ہے۔ لیکن اسکے باوجود اس نے مجموعی طور پر کبھی زندگی سے اپنا تعلق قطع نہیں
کیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نے ہمیشہ قوم کی ہر مرحلہ پر رہنمائی کی ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ایک طرف مسلمانوں کے اندر جماعتی
بدنظمی اور دینی انحراف پھیل رہا تھا، اور دوسری طرف آریوں اور عیسائیوں نے اسلام پر حملہ بول دیا تھا۔ مولانا رشید احمد
گنگوہی نے فقہ و حدیث کے درس و تدریس سے اور مولانا محمد قاسم نے اپنی بے نظیر تقریروں اور حکمت بھری کتابوں سے
اس وقت ان رخنہ اندازیوں کا تدارک کیا۔ اسکے بعد جب ترکی کی خلافت پر دشمن نرغہ کرتے ہیں۔ اور اسلامی حکومت کا
آخری نشان مٹانے کی کوششیں ہوتی ہیں تو دیوبند کے صدر مدرس مولانا محمود حسن پیرانہ سالی کے باوجود اٹھ کھڑے
ہیں۔ اسکے بعد ۱۹۱۴ء کی جنگ میں ترکی کو شکست ہوتی ہے۔ اور مسلمانوں پر دنیا تنگ ہو جاتی ہے۔ اور ہر طرف مایوسی ہی
مایوسی نظر آتی ہے کہ مولانا محمود حسن مالٹا سے رہا ہو کر واپس وطن آتے ہیں۔ اور اپنی قوم کو بتاتے ہیں کہ اب اسلام اور ہندوستان
کو آزاد کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے۔ چنانچہ قوم کے غیور اور ہمت والے طبقے شیخ الہند کے ارشاد پر آمنا و صدقنا
کہتے ہیں۔ اور ان کے بتائے ہوئے رستے پر چل کھڑے ہوتے ہیں۔

اس واقعہ پر بیس سال گذر جاتے ہیں۔ اور اس مدت میں ہندوستان کے اندر اور باہر کی دنیا میں بڑے
بڑے انقلاب ہوتے ہیں۔ روس میں روسی فلسفہ اپنی اشتراکی حکومت بناتا ہے۔ اور اشتراکی افکار ایک سیلاب کی طرح

مشرق و مغرب میں پھیلنے لگتے ہیں، یورپ میں اسکے خلاف نازیت اور فسطائیت کی تحریکیں اٹھتی ہیں! ادھر اسلامی ملکوں میں قومی اور یورپی معیاروں پر افراد اور جماعت کی زندگی کو ڈھالنے کی کوششیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ زمانے کے ان تموجات کی لہریں ہندوستان تک بھی پہنچتی ہیں۔ دوسری طرف خود ہندوستان کے اندر کی دنیا اس بیس سال کے عرصے میں بہت کچھ بدل جاتی ہے اور فکر و عمل کی وہ راہیں جو پہلے بڑی جاذب توجہ تھیں! اب دھندلی ہونے لگتی ہیں۔ بدلے ہوئے حالات میں عوام زندگی کے پہلے دھڑے پر چل نہیں پاتے اور خواص حیران و سرگرداں ہیں کہ نئے مسائل کے لئے نئے حل سوچیں۔ لیکن ملک کے کسی گوشے سے شعاع امید نہیں چمکتی۔ ہماری زندگی کے اس موڑ پر بھی دیوبندیت کا ایک فرزند جو مولینا گنگوہی اور شیخ الہند کا تربیت یافتہ اور مولینا محمد قاسم اور شاہ ولی اللہ کے علم و حکمت سے فیض یاب ہوا تھا، ظاہر ہوتا ہے! اور وہ ان راہوں کی نشان دہی کرتا ہے جن پر چلے بغیر ہندوستان میں نہ تو اسلام پنپ سکتا ہے! اور نہ مسلمان عزت و وقار حاصل کر سکتے ہیں۔

مولینا عبید اللہ سندھی مرحوم جن کی شخصیت اور افکار زیر نظر کتاب کا موضوع ہیں، سب جانتے ہیں کہ دار العلوم دیوبند کے فارغ التحصیل تھے، مولینا گنگوہی سے انہوں نے حدیث پڑھی تھی! اور شیخ الہند کے عزیز ترین شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ مرحوم نے دیوبندی طریقہ پر تعلیم پائی! اور اسی طریقے پر ساری عمر طلبہ کو پڑھاتے رہے! اور آخر تک دیوبندی کی روح اور دیوبندی زندگی کے جو ضروری اعمال و آداب ہیں، انکو مرحوم نے برابر ایمان اور مسلک سمجھا، ہو سکتا ہے کہ کسی دیوبندی کو مرحوم کے افکار سے اختلاف ہو۔ لیکن یہ کہ کوئی شخص مولینا کو دیوبندی ماننے سے انکار کرے، تو یہ ایک بہت بڑی جسارت ہوگی۔

یہ دیوبندی عالم جب دار العلوم سے فارغ ہوا تو اسے زندگی کی ایسی ایسی راہوں سے گزرنا پڑا کہ وہ مجبور تھا کہ ہر فکر والوں سے ملے! اور ہر جماعت کے کاموں کو دیکھے۔ اس زمانے میں اسے علی گڑھ کے نوجوانوں سے ملنا پڑتا! وہ انکی کتابیں پڑھتا! انکے مذہبی شکوک اور باطنی اضطراب کو سمجھنے کی کوشش کرتا۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں جا کر وہاں کی زندگی کا مطالعہ کرتا! اس سلسلے میں کانگرس کے ہندو کارکنوں سے بھی اس کے تعلقات پیدا ہوئے اور اس نے سرحد پار کی جماعت مجاہدین کو بھی جا کر دیکھا! الغرض ایک دیوبندی عالم ہندوستان میں رہ کر یہاں کی فکری و عملی سرگرمیوں کو جہاں تک جان سکتا تھا۔ وہ مرحوم نے جاننے اور انکو سمجھنے کی کوشش کی۔ اس کے بعد

۱۹۱۵ء میں قسمت انھیں کابل لیجاتی ہے اور سات سال کے بعد وہاں سے وہ ماسکو پہنچتے ہیں۔ وہاں سے ماسکو سے ترکی اور ترکی سے اٹلی ہوتے ہوئے حجاز میں پناہ گزیں ہوتے ہیں۔ جس شخص نے مرحوم کو ایک بار بھی دیکھا ہے وہ خوب جانتا ہے کہ انکی آنکھیں کتنی تیز اور دور بیں تھیں، ذہن کسقدر وسعت پذیر اور رسا اور دل کتنا بڑا تھا۔ ظاہر ہے وہ جہاں گئے ہونگے انہوں نے زندگی کو خوب دیکھا ہوگا۔ اور اپنی تمام نظری و فکری صلاحیتوں کو گردوپیش کی زندگی کے نشیب و فراز کو سمجھنے میں پوری طرح لگا دیا ہوگا۔

مولینا ابوالاعلیٰ مودودی نے شاہ ولی اللہ کی مجددانہ تحریک کی ناکامی کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے "جس دور میں ہمارے ہاں شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ عبدالعزیز صاحب، اور شاہ اسمٰعیل شہید پیدا ہوئے۔ اسی دور میں یورپ قرون وسطیٰ کی نیند سے بیدار ہو کر نئی طاقت کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا۔ وہاں علم و فن کے محققین، مکتشفین اور موجدین اس کثرت سے پیدا ہوئے جنہوں نے ایک دنیا کی دنیا بدل ڈالی۔" اسکے بعد موصوف نے یورپ کے ان محققین کے نام گنائے ہیں۔ اور انہوں نے جو اخلاقیات، ادب، قانون، مذہب، سیاست، اور تمام علوم عمران پر زبردست اثر ڈالا اور جسطرح انتہائی جرأت اور بیباکی کے ساتھ دنیائے قدیم پر تنقید کر کے نظریات و افکار کی ایک نئی دنیا کی بنا ڈالی اس پر بحث کی ہے۔ آگے چل کر بڑی تفصیل سے اس نئی دنیا کی خصوصیات بیان کی ہیں۔ اور آخر میں فرمایا ہے "سید صاحب اور شاہ اسمٰعیل شہید جو عملاً اسلامی انقلاب برپا کرنے کیلئے اٹھے تھے، انہوں نے سارے انتظامات کئے مگر اتنا نہ کیا کہ اہل نظر علماء کا ایک وفد یورپ بھیجتے اور تحقیق کراتے کہ یہ قوم جو طوفان کیطرح چھاتی چلی جا رہی ہے اور نئے آلات، نئے وسائل، نئے طریقوں اور نئے علوم و فنون سے کام لے رہی ہے، اسکی اتنی قوت اور اتنی ترقی کا راز کیا ہے۔ اس کے گھر میں کس نوعیت کے ادارات قائم ہیں۔ اسکے علوم کس قسم کے ہیں" ان تفصیلات کو بیان کرنے کے بعد مولینا مودودی فرماتے ہیں کہ "پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ کس طرح ان بزرگوں کی نگاہ دوررس سے معاملہ کا یہ پہلو بالکل ہی اوجھل رہ گیا" اور آخر میں یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "بہرحال جب ان سے یہ چوک ہوئی تو اس عالم اسباب میں ایسی چوک کے نتائج سے وہ نہ بچ سکتے تھے"۔

بفرض محال اگر یہ مان لیا جائے کہ ان بزرگوں سے یہ چوک ہوئی، تو کیا انہی بزرگوں کے نقش قدم پر چلنے والے ایک صاحب نظر عالم نے اب اسکی تلافی نہیں کر دی۔ مولینا عبیداللہ سندھی نے وہ سب کچھ کیا جسکی توقع مولینا مودودی شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ اسمٰعیل صاحب اور سید صاحب سے رکھتے تھے لیکن اسکے باوجود تعجب یہ ہے کہ موصوف ہی آج اس زمانے میں جبکہ دنیا اتنی بدل چکی ہے، مرحوم کے افکار کو جو یورپ کو اچھی طرح سے دیکھنے اور اسکے انقلاب کو مائر نظر سے سمجھنے کے بعد پیش کئے گئے ہیں، سب سے زیادہ مخالف ہیں۔ مولینا مودودی کو مرحوم سے شکایت یہ ہے کہ وہ یورپ

سے مرعوب ہو گئے تھے، ممکن ہے موصوف کی یہ شکایت بجا ہو۔ لیکن اس سے کوئی انکار نہیں کر سکے گا کہ مولینا سندھی ہی پہلے صاحب نظر عالم ہیں، جنہوں نے یورپ کے انقلاب کو دیکھا اور جہاں تک ممکن تھا اسے سمجھنے کی بھی کوشش کی۔ بیشک مولینا مودودی کے نزدیک وہ یورپ سے مرعوب ہو گئے لیکن اب دیکھنا یہ ہے کہ کون سے اہل نظر علماء ایسے ہیں جو خیر سے یورپ جاتے ہیں اور مسلمانوں کو بقول موصوف کے "جس جامع اور ہمہ گیر اسلامی تحریک کی ضرورت ہے جو تمام علوم و افکار، تمام فنون و صناعات اور تمام شعبہ ہائے زندگی پر اپنا اثر ڈالے اور تمام امکانی قوتوں سے اسلام کی خدمت لے" اس تحریک کیلئے وہاں سے کیا نسخہ عمل لاتے ہیں۔

ہمارا اپنا یہ یقین ہے کہ ایک صاحب نظر عالم دین جو یورپ جائیگا اور یورپ کے انقلاب کو سمجھ کر پوری خلوص اور دیانتداری سے جامع اور ہمہ گیر پیمانہ پر تجدید ملت کا کام کرنا چاہے گا، وہ کم و بیش وہی شاہراہ عمل اختیار کریگا جو مولینا عبید اللہ سندھی نے تجویز فرمائی تھی۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ۱۹۳۹ء میں جب مولینا واپس وطن آئے تو خود انکے ذاتی حالات اور ملک کی عام فضا اس کام کیلئے زیادہ سازگار نہ تھی۔ مرحوم پچیس سال تک ایک دوسرے ماحول میں، اور سخت ہمت شکن اور روح فرسا حالات میں زندگی گزار کر آئے تھے۔ اور چونکہ انکو اپنے کام کی بڑی جلدی تھی۔ اور انکی عمر کا حاصل چلا گیا تھا، اسلئے کسی تحریک کی دعوت کیلئے لوگ جس سکون کی توقع رکھتے تھے، وہ ممکن نہ تھا۔ اور پھر مزید وقت یہ آ پڑی کہ انکی تعلیمات اور سیاسی افکار کی ترجمانی ایک ایسے شخص کو کرنی پڑی، جو گو علمائے دیوبند کا عقیدتمند تو ضرور تھا لیکن جس علم اور بصیرت کی اس کام کے لئے ضرورت تھی، وہ پوری طرح اس کا حامل نہ تھا۔ اسلئے ممکن ہے کہ مولینا مرحوم کی ترجمانی کا وہ پورا حق ادا نہ کر سکا ہو۔

خدا کا ہزار ہزار شکر ہے کہ ان سب کوتاہیوں کی تلافی "برہان" کے ان مضامین سے ہو گئی، ان مضامین کے لکھنے والے خود دار العلوم کے فاضل ہیں۔ اور پھر خدا کے فضل سے علوم حاضرہ میں بھی پوری دستگاہ رکھتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مولینا سعید احمد اکبر آبادی ایم اے نے ان مضامین میں مولینا مرحوم کی ترجمانی فرما کر یہ ثابت کر دیا ہے کہ واقعی "حق بحقدار رسید"

مولینا عبید اللہ سندھی دیوبندی تھے۔ ظاہر ہے، انکی ترجمانی ایک دیوبندی فاضل سے بہتر کون کر سکتا ہے۔ اور پھر بات یہ ہے کہ مولینا زندگی میں "طفرہ" کے قائل نہ تھے۔ یعنی یہ نظریہ فکر کہ زمانے یا جسم کی حرکت متصل نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک اور ایک آن سے دوسری آن میں جست کرتا ہے۔ اسکے برخلاف وہ مسلسل اور متدرج ترقی کو ہی صحیح معنوں میں ترقی سمجھتے تھے۔ اب حقیقت یہ ہے کہ مولینا کی فکری دعوت دیوبند کے تاریخی ارتقاء کی ایک منزل ہے۔ ضرورت ہے کہ دیوبند کے اہل نظر علماء اس فکری دعوت کو جانچیں، پرکھیں۔ اور اسے اپنائیں۔ اور اس طرح جس فکری قیادت اور عملی رہنمائی کی دیوبند سے توقع کی جاتی ہے، وہ اس تاریخی فرض کو پورا کریں۔

زیر نظر کتاب اس شاہراہ فکر و عمل کی قیادت کی طرف دیوبند کا پہلا قدم ہے۔

زندگی اور شخصیّت

دُنیا میں جو لوگ کسی عقیدہ پر ایمان رکھتے یا کسی مذہب کو سچا مانتے ہیں وہ ہمیشہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو ان لوگوں کی ہوتی ہے جو اپنے عقیدہ پر محض اس لئے ایمان رکھتے ہیں کہ خوش قسمتی یا بدقسمتی سے انھوں نے اس عقیدہ پر ایمان رکھنے والے گھرانے میں جنم لیا ہے۔ اس عقیدہ کو سچا ماننے والے لوگوں کی گودوں میں پرورش پائی ہے۔ اور ایک ایسی سوسائٹی اور ایسے ماحول میں ذہنی تربیت و تعلیم کے مختلف مدارج طے کئے ہیں جو اس عقیدہ کا یقین رکھتے ہیں۔ اس قسم کے لوگوں کا ایمان "ایمانِ کامل" سہی۔ لیکن اگر وہ صرف اسی پر قناعت کرکے بیٹھ جائیں تو ان میں اس بات کی صلاحیت کم ہوتی ہے کہ وہ اپنے عقیدہ کی سچائی اس کے مخالفوں اور دشمنوں سے بھی منوا سکیں۔

اس کے برخلاف دوسری قسم کے لوگ وہ ہوتے ہیں جو اس عقیدہ کا بلند نظری۔ وسعت فکر اور تعمق خیال سے خود اپنے یا اپنے زمانہ کے طرز فکر کے ماتحت

پوری طرح جائزہ لیتے ہیں۔ عقل و فراست کی کسوٹی پر اس کو خوب اچھی طرح پرکھتے اور اس کا کھرا کھوٹا معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جب ان کے دل و دماغ اپنی تمام بیداریوں کے ساتھ اس عقیدہ کی صحت کا متفقہ اور قطعی فیصلہ صادر کر دیتے ہیں تو اب وہ اس کو قبول کر لیتے ہیں اور خوش قسمتی سے قوتِ نظری کے ساتھ ان کی قوتِ عملی بھی تندرست اور پرجوش و سرگرم ہوتی ہے تو اب یہ لوگ عقیدہ اور عمل کی پختگی کا ایسا عظیم الشان مظاہرہ کرتے ہیں کہ پہلی قسم کے لوگوں سے بمراحل آگے نکل جاتے ہیں اور صداقت پرستی کے درجات و مراتب میں ان کا مرتبہ سب سے اونچا اور بلند ہوتا ہے۔
نبوت کی زبان حقیقت ترجمان نے

خیارکم فی الجاھلیۃ — جو تم میں جاہلیت میں سب سے بہتر ہے

خیارکم فی الاسلام — وہ اسلام میں بھی سب سے بہتر ہے۔

فرما کر اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی "فاروقیت" کا راز بھی ایک اسی نکتہ میں پنہاں ہے۔ مولانا عبید اللہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ اسی دوسرے گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

اسلام جس کو رب السموات والارض کی بارگاہِ اقدس سے "رضیت لکم الاسلام دینا" کا طغرائے امتیاز و افتخار حاصل ہے۔ عقائد و اعمال کا ایک ایسا دلنواز و روح پرور مجموعۂ خوبی ہے کہ اس کو جس جہت سے دیکھئے حسن ہی حسن نظر آتا ہے اور اگر دیکھنے والا آئینہ ضمیر سے تو ناممکن ہے کہ اسکی نظر تجسس اس کی جلوہ پاشیوں میں گم ہو کر نہ رہ جائے۔

زفرق تا بقدم ہر کجا کہ می نگرم کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

یہی وجہ ہے کہ عرب کے سادہ طبیعت مشرکین و اہل کتاب اسلام کی سادہ تعلیمات سے متاثر ہوئے اور حلقہ بگوش کلمۂ توحید بنے۔ عجمیوں کو ان تعلیمات کے اخلاقی اور عملی اثرات و نتائج نے رام کیا اور وہ اس کے صید زبوں ہوئے۔ فلاسفہ کو اسلام نے کھینچا۔ بہادروں کے سخت دلوں کو عمرو خالد (رضی اللہ عنہما) کی جانبازیوں نے موم بنایا۔ سلاطین و امراء۔ اسلام کے "سکندر دماغ" فقیروں اور درویشوں کی شانِ بے نیازی و استغنا کو دیکھ کر اس کے آستانۂ عقیدت و ارادت پر بے ساختہ جھک پڑے اور دنیا کے مظلوم و مجبور اور بے کس و مقہور انسان جن کے جسموں پر قیصریت و کسرویت کے دیوجان شکار نے اپنے دندان حرص و آز جما رکھے تھے۔ انھوں نے اسلام کی زبان سے انسانی حقوق کے احترام اور مساوات و برابری کا نعرہ سنا تو وہ سب اس کے جھنڈے نیچے جمع ہو گئے اور انھوں نے دعوتِ ربانی کو لبیک کہتے ہی اپنے سوکھے ہوئے بازوؤں اور لاغر و نحیف جسموں میں ایک ایسی طاقت محسوس کی کہ انھوں نے دیکھتے ہی دیکھتے قیصریت و کسرویت کے ناپاک جامۂ ظلم و ستم کی فضائے آسمانی میں دھجیاں اُڑا دیں۔ غرض یہ ہے کہ ہر قوم اور ہر جماعت نے اسلام کی صداقت کو اپنے اپنے نقطۂ فکر اور رجحانِ ذہنی کی روشنی میں جانچا اور پرکھا ہے اور اس کی سچائی پر ایمان لائی ہے۔ راہیں گو مختلف ہوں۔ منزل بہر حال ایک ہی ہے۔ عنواناتِ فہم و تعبیر میں رنگا رنگی و گونا گونی ہے لیکن "مُعَنْوَن" میں یکسانیت ہے۔

عباراتنا شتی وحسنک واحد

تاریخ اسلام کے ہر دور میں یہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوگا۔ تاریخ انسانی کے طبعی ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسان کا طریق فکر اور اس کا انداز فہم وتدبر بھی ترقی پذیر ہوتا ہے اور وہ اپنے اسی طریق فکر کی روشنی میں ہر حقیقت کا جائزہ لیتا ہے۔ اسلام چونکہ عالمگیر اور آخری دین حق ہے اس لئے اس کو کوئی انسانی جماعت خواہ کسی طریق فکر سے جانچے۔ بہر حال اگر فطرت میں سلامتی ہے تو وہ ضرور اس کی صداقت کا اعتراف کرے گی۔ اسی بنا پر متکلمین کے نام سے علماء اسلام میں جو جماعت ہر دور میں رہی ہے اس نے اسی بات کی کوشش کی ہے کہ وہ اسلام کا پیغام اپنے زمانہ کے لوگوں تک ان کی استعداد فہم وفراست اور طریق فکر وتدبر کے مطابق ہی پہنچائیں۔

آجکل اسلامی قدامت پرست کا ایک عجیب وغریب شعار یہ بھی ہوگیا ہے کہ اب متکلمین اسلام کی ان مخلصانہ کوششوں کا مذاق اڑایا جاتا ہے اور ان کے کارناموں کی وقعت کو کم کرنے کے لئے سرے سے "عقلیت" ہی کی مخالفت شروع کر دی گئی ہے۔ حالانکہ اگر واقعہ ایسا ہی ہوتا تو امام شافعیؒ اور دوسرے علماء ایک مرتبہ علم کلام کی تحصیل کے متعلق عدم جواز کا فتوے دینے کے بعد پھر اس کے وجوب کا حکم نہ دیتے۔ لہ

لہ ظاہر ہے کشتی میں جیتنے نہ جیتنے سے کسی مذہب کی صداقت کا کیا تعلق ہوسکتا ہے لیکن اس کے باوجود رکانہ نامی ایک عرب پہلوان نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کشتی لڑنے کی فرمائش کی اور اس میں جیت جانے کو اس نے دلیل صداقت قرار دیا تو آپ اس پر

(باقی صفحہ ۲۱ پر)

ہمارے زمانہ میں مولانا عبید اللہ سندھی اسی نوع کے متکلم اسلام تھے۔ مزید برآں آپ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ متکلم ہونے کے ساتھ عملاً عظیم و جلیل مجاہد بھی تھے۔

ہونا تو یہی چاہئے۔لیکن بد نصیبی سے ہندوستان میں ایک ایسا طبقہ موجود ہے جو اسلام کی عالمگیر حیثیت سے شعوری یا غیر شعوری طور پر ناآشنا ہونے کے باعث دینِ قیم کی نسبت اجارہ دارانہ بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے، جاگیر دارانہ ذہنیت رکھتا ہے۔ اس طبقہ کو نئے عنوان و تعبیر کا اختلاف بھی ناقابل برداشت ہے۔ اور یہ کسی ایسی چیز کو کبھی گوارا نہیں کر سکتا جو ان کے اپنے محدود نقطۂ فکر سے ذرا بھی منحرف ہو۔ چنانچہ ان حضرات سے مولانا

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰ بھی رضامند ہوگئے اور رکانہ کو پچھاڑ کر اس سے اپنی نبوت کا اقرار کرایا۔ اسی طرح کا ایک اور واقعہ ہے۔ قبیلۂ تمیم کے ایک اور وفد نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مفاخرت یعنی فخر میں مقابلہ کرنے کی دعوت دی تو آپ اس پر رضامند ہوگئے اور آپ نے وفد کے خطیب کے مقابلہ میں اپنے خطیب ثابت بن قیس کو اور ان کے شاعر کے مقابلہ میں اپنے شاعر حسان بن ثابت کو اشعار پڑھنے کا حکم دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سرداران تمیم نے خطبہ اور اشعار سن کر کہا :- "بیشک آپ نبی اور موید من اللہ ہیں" اور پھر سب مسلمان ہو گئے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی صداقت کو ثابت کر دکھانے کے لئے ایک مبلّغ کو اپنے زمانہ کے تمام آلات اور سازو سامان سے مسلح ہونا چاہئے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اس کا یہ فعل سراسر اسلامی ہے۔ نہ کہ "تجدّد" +

عبیداللہ سندھی کا اجتہادی فکر گوارا نہ ہو سکا اور انھوں نے مولانا مرحوم کی زندگی میں ہی تحریروں اور تقریروں میں اس کا علانیہ اظہار شروع کر دیا تھا۔

لیکن اگر اس سلسلہ کا ایک "علمی" شاہکار دیکھنا ہو تو دارالمصنفین اعظم گڑھ کے ماہوار رسالہ "معارف" کی اشاعت بابت ستمبر ۱۹۴۴ء میں مولانا مسعود عالم ندوی کی وہ تنقید ملاحظہ فرمائیے جو "مولانا سندھی پر ایک ناقدانہ جائزہ" کے عنوان سے چھپی ہے۔

تنقید بُری چیز نہیں۔ اور نہ مولانا عبیداللہ کے ساتھ ان حضرات کا یہ معاملہ تاریخ اسلام کا کوئی انوکھا اور نادر واقعہ ہے۔ پہلے بھی ایسا ہوتا رہا ہے۔

غور کیجئے! امام احمد بن حنبل کو "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" کہنے کے جرم میں کن لوگوں نے درّے لگوائے تھے! امام مالک بن انس کو طلاق المکرہ لیس بواقع کا اعلان کرنے کی پاداش میں کن حضرات نے ذلیل ورسوا کرایا۔ پھر ابن رشد پر جو تباہی آئی وہ کن کے فتاوی کا صدقہ تھا۔ امام ابن تیمیہؒ کو قید و حبس کی جو تکالیف برداشت کرنی پڑیں ان کے لئے سندِ جواز کا سامان کن حضرات کی تکفیر نے مہیا کیا۔

حضرت امام ربانی مجدّد الف ثانی کی نسبت جہانگیر ایسے عادل بادشاہ کے اپنے تزک میں حد درجہ ناشائستہ الفاظ اور ان کو گوالیار کے زندان میں محبوس کرنا کس ذہنیت کا پتہ دے رہے ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی بدعت، ترجمۂ قرآن پر علماء کرام کے ایک طبقہ نے کیوں ہنگامہ برپا کیا تھا۔ یہاں تک کہ مسجد فتحپوری میں ان کے قتل تک۔ کا پروگرام بنا لیا گیا تھا۔

تحریکِ اتحادِ اسلامی کے بانی سیّد جمال الدین افغانی پر علماء مصر کے ایک گروہ نے کیوں عرصۂ حیات تنگ کر دیا اور ان کے وہاں کے قیام کو ناممکن بنا دیا تھا۔ یہ تو خیر! آپ فرمائیں گے ارباب اغراض کے کارنامے تھے۔ لیکن اس کو کیا کہئے گا کہ امام ابن تیمیہؒ جیسا امامِ وقت اور حافظِ حدیث غزالیؒ ایسے اعتزال کش امام کو معتزلہ بلکہ باطنیہ فرقہ کی صف میں لے جا کر بٹھا دیتا ہے اور رئیس الطائفہ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کو ملحد اور زندیق کے خطاب سے نوازتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ اصحاب عقل و نقل اور ارباب اجتہاد و تنقید میں ہمیشہ کشمکش رہی ہے۔ اور سب آپس میں ایک دوسرے سے نبرد آزما رہے ہیں۔ اس بنا پر اگر آج بھی ایسا ہو تو اس میں نہ کوئی بُرا ماننے کی بات ہے اور نہ جائے حیرت و استعجاب ہے۔

لیکن اس بات کا سخت افسوس ہے کہ مولانا مسعود عالم نے مولانا سندھی پر جو تنقید کی ہے۔ اس میں مولانا کے افکار کو بالکل توڑ موڑ کر پیش کیا گیا ہے جس سے حقیقت کچھ سے کچھ ہوگئی ہے۔ اور کہیں کی بات کہیں جا پہنچی ہے۔ علاوہ بریں یہ تنقید فاضل نقاد کی ایک ایسی ذہنیت کا پردہ فاش کرتی ہے جو ہمارے نزدیک خود تنقید کی مستحق ہے۔ اگر مولانا مرحوم حیات ہوتے تو وہ خود اس کا جواب لکھتے لیکن یہ تنقید ایسے وقت شائع ہوئی ہے۔ جبکہ اسکی اشاعت کے ساتھ ساتھ "معارف" میں دو سطر کا مولانا کی وفات پر ایک تعزیتی نوٹ بھی ہے۔ اس بنا پر ہم اس تبصرہ پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں اور چونکہ یہ بحث مولانا

کے افکار و آراء سے ہے جن میں آجکل موافقانہ اور مخالفانہ بڑی دلچسپی لیجارہی ہے اور جو عصر حاضر میں اسلام کی مشکلات کو حل کرنے سے متعلق ہیں۔ اس لئے ہم اس پر تفصیلاً گفتگو کریں گے۔ تاکہ مولانا کے افکار اپنی اصل شکل و صورت میں لوگوں کے سامنے آجائیں اور وہ ان پر سنجیدگی، متانت، بلند نظری اور روشن دماغی کے ساتھ غور و خوض کرکے یہ معلوم کرسکیں کہ وہ مستقبل کی نئی دُنیا میں جو ابھی انقلابات کی گود میں پرورش پا رہی ہے۔ مولانا کے دینی و سیاسی افکار سے اسلام کو سر بلند کرنے کی راہ میں کہاں تک اور کتنی روشنی حاصل کرسکتے ہیں۔

شروع میں ہی اس کا ظاہر کردینا بھی ضروری ہے کہ ہم خود مولانا مرحوم کے سب خیالات اور تمام افکار و آراء سے من وعن متفق نہیں ہیں[۱]۔ اور ایک مولانا

---

[۱] چنانچہ "برہان" میں کئی مرتبہ اس کا اظہار بھی ہوچکا ہے۔ اس سلسلہ میں اس واقعہ کا ذکر بھی بے محل نہیں ہوگا کہ یہاں دہلی میں جامع مسجد کے قریب مولوی محمد ادریس صاحب میرٹھی کا بڑا مکان ہے۔ جہاں جمعہ کی نماز کے بعد تقریباً وہ تمام ابنائے دارالعلوم دیوبند جو دہلی میں قیام پذیر ہیں جمع ہوتے ہیں اور مختلف مسائل و امور پر تبادلۂ خیال کرتے ہیں مولانا عبیداللہ سندھی بھی قیام دہلی کے زمانہ میں ہر جمعہ کو اس مجلس میں پابندی سے شریک ہوتے تھے اور ہم لوگوں کو جستہ جستہ مقامات سے حجۃ اللہ البالغہ کا درس دیتے تھے۔ مولانا کی عادت یہ تھی کہ وہ اصل مسئلہ کے متعلق خود پہلے ایک تقریر کردیتے تھے اور پھر ہم لوگ نہایت آزادی اور بیباکی سے اپنے شکوک و شبہات (باقی صفحہ ۵۲ پر ملاحظہ ہو)

سندھی کیا دنیا کا بڑے سے بڑا امام اور مجدد وقت بھی کوئی ایسا نہیں کہ سب لوگوں نے اس کے سب خیالات سے اتفاق کیا ہو۔ اس بنا پر اس تحریر کا مقصد مولانا کی خواہ مخواہ طرفداری نہیں بلکہ ان کے افکار و آراء کی ٹھنڈے دل سے تحقیق و تنقیح مقصود ہے واللہ یہدی من یشاء۔

وعندی من الاخبار مالو ذکرتہ اذا قرع المغتاب من ندم سنا

چونکہ ہر کلام کے سمجھنے میں متکلم کی شخصیت کو سمجھ لینے سے بڑی مدد ملتی ہے اسلئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴) یا اعتراضات بیان کرتے تھے تو مولانا ان کے جوابات کی تقریر کرتے تھے۔ مولانا کی پابندی وضع کا یہ عالم تھا کہ محض اس مجلس میں شرکت کے لئے جامعہ نگر اوکھلے سے جو دہلی سے سات میل کی مسافت پر ہے نماز جمعہ سے قبل تشریف لاتے تھے اور نماز عصر کے بعد یہاں سے فارغ ہو کر واپس چلے جاتے تھے۔ نہایت معتبر ذرائع سے معلوم ہوا ہے کہ متعدد بار ایسا بھی ہوا ہے کہ مولانا کے پاس موٹر بس کا کرایہ ادا کرنے کے لئے پیسے نہیں ہوئے ہیں تو وہ گرمی کے دنوں میں جامعہ نگر سے پیدل چلکر دہلی پہنچے ہیں، اور پھر پاپیادہ ہی واپس گئے ہیں۔ لیکن کیا مجال کہ چہرہ کی بشاشت اور زور تقریر پر اس کا ذرا بھی اثر محسوس ہونے دیا ہو یا کسی سے اس کا ذکر کیا ہو۔ کیا آج بھی کوئی عالم دین متین ہے جو اس طرح کی مجاہدانہ زندگی بسر کرنے کا خوگر ہو۔ آہ! اب آنکھیں اس پیکر عزم کو ترستی ہیں۔

الی اللہ اشکو لا الی الناس اننی

اذی الارض تبقی والاخلاء تذہب

مناسب ہے کہ مولانا سندھی کے افکار و آرار پر گفتگو کرنے سے پہلے موصوف کی شخصیت کا ایک اجمالی جائزہ لے لیا جائے۔

مولانا کے افکار پڑھتے وقت بنیادی طور پر اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ یہ افکار ایک ایسے شخص کے ہیں جو پیدائشی مسلمان نہیں تھا۔ ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوا۔ دنیوی اعتبار سے اچھی خاصی آرام کی زندگی بسر کرنے کے باوجود اس نے مذہبی صداقت کی جستجو شروع کی اور جب اسلام کی صداقت اس پر روشن ہوگئی تو اب اس کے قبول کرنے اور اس کے اظہار و اعلان میں اس نے کسی کی ذرا پرواہ نہ کی اسلام اس کو اتنا عزیز تھا کہ اس کی خاطر اس نے بوڑھی ماں کو چھوڑا۔ بہن اور ماموں سے منہ موڑا۔ کنبہ قبیلہ کو الوداع کہا۔ یہاں تک کہ اپنا وطن بھی ترک کر دیا۔ پھر اس نے صرف مسلمان ہونے پر قناعت نہیں کی بلکہ اسلام کی اصل روح۔ اس کی تعلیمات اور اس کے اصول و فروع میں بصیرت پیدا کرنے کے لئے اس نے علوم دین کی تحصیل شروع کی اور اسی سلسلہ میں وہ دیو بند آیا۔ یہاں اس نے علوم عقلیہ و نقلیہ میں کمال درک پیدا کیا۔ ذہن بیدار تھا۔ اور ذوق جستجو صادق۔ استاد حضرت شیخ الہند رح جیسا ملا جو پیتل کو سونا، اور خاکِ سیاہ کو ہیرا بنا دے۔ پھر کمی کس چیز کی تھی اس نو مسلم نوجوان نے وہ آب و تاب پیدا کی کہ اپنے ساتھیوں سے گوئے سبقت لے گیا۔ اس کے علم و عمل اخلاص و دیانت اور فہم و فراست کے ثبوت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اہم کاموں میں اپنے استاد حضرت شیخ الہند رح کا معتمد ترین۔ دست و بازو بنا جو اپنے عہد

کے صرف ایک نامور محدث نہیں تھے بلکہ عالم اسلام کے بلند پایہ مفکر بھی تھے اور جن کا دل و دماغ اسلام کو دُنیا کی عظیم ترین طاقت بنانے اور ہندوستان میں ایک اسلامی انقلاب برپا کرنے کی فکر میں ہر وقت غلطاں و پیچاں رہتا تھا۔ اسی غایت[1] اعتماد کا نتیجہ تھا کہ استاد نے اپنے اس نوجوان شاگرد کو اپنے سینہ کے رازہائے سربستہ کا محرم و امین بنا کر کابل بھیج دیا۔ کابل میں چند سالہ قیام کے بعد آپ ماسکو آئے۔ یہاں اپنی آنکھ سے زار کی حکومت کے کھنڈروں پر سوویٹ روس کی جدید عمارت کو کھڑے ہوتے دیکھا۔ یہاں ایک سال تک قیام کرنے کے بعد آپ ٹرکی آئے۔ پھر حجاز پہنچے اور بارہ تیرہ سال یہاں کی خاکِ پاک میں بسر کرنے کے بعد ہندوستان آئے اور پانچ سال بعد بالآخر یہیں جان، جاں آفریں کے سپرد کر کے راہی عالمِ بقا ہو گئے۔ رحمۃ اللہ رحمۃ واسعۃ

حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا

یہ ظاہر ہے کہ مولانا ہندوستان سے کابل حضرت شیخ الہند کے بھیجے ہوئے تھے اور ان کے ایک خاص مشن کے سفیر و مبلغ بن کر، پھر وہاں کیا حالات پیش آئے کہ مولانا کو آخر کار افغانستان کی اقامت

---

[1] ہماری جماعت میں حضرت شیخ الہندؒ کے نامور تلامذہ کی نسبت یہ مشہور رہ کہ مولانا عبید اللہ سندھی حضرت شیخ الہندؒ کے دماغ تھے۔ مولانا شبیر احمد عثمانی آپ کی زبان اور مولانا حسین احمد اور مولانا عزیز گل و غیرہما آپ کے دست و بازو تھے۔

بھی ترک کرنی پڑی ؟ اس سلسلہ میں ایک بات بالکل ظاہر ہے اور خود مولانا
نے بھی اپنی تقریروں میں اس کا بارہا ذکر کیا ہے کہ ان کو قیام افغانستان کی طویل
مدت میں اس بات کا یقین ہو گیا تھا کہ حضرت شیخ الہندؒ جس بین اسلامزم کی
بنیاد پر اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی عمارت قائم کرنا چاہتے تھے وہ اب ایک "دیوانہ
کا خواب" ہو کر رہ گیا ہے۔ اور جن سے توقع تھی کہ وہ مسلمانانِ ہند کی خستگی اور
جراحتِ دل کی "داد" دیں گے۔ وہ غریب خود ہندوستان کے بدنصیب مسلمانوں
سے بھی زیادہ "خستۂ تیغ ستم" ہیں اور سب کے سب اپنے ملکی و وطنی معاملات
و مشکلات کے حل کرنے میں اس درجہ سرگرداں و پریشاں ہیں کہ انھیں اپنے
کسی دوسرے ملک کے برادرانِ ملت کے معاملات پر غور کرنے اور اُن
سے دلچسپی لینے کی فرصت ہی نہیں ہے۔ مولانا نے ٹرکی کے عزلِ خلافت
سے پہلے ہی اس حقیقت کو روزِ روشن کی طرح محسوس کر لیا تھا۔ لیکن بعد کے
تجربات نے خود ہندوستان کے بھولے بھالے مسلمانوں کو بھی آخر کار اس
حقیقت کا یقین دلایا۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور نہایت درد
و کرب سے محسوس کیا کہ انہوں نے ترکوں کی محبت میں اپنا سب کچھ
کس طرح بے دریغ لٹایا اور خرچ کیا۔ لیکن ترکی کے نوجوان نے
اس کا کیا جواب دیا۔ یہاں تک کہ ان فیاضیوں، قربانیوں اور
ایثار و فداکاری کے جواب میں ان غریبوں نے خود "غلامی" کے طعنے
سُنے اور ان کو بصد حسرت و افسوس کہنا پڑا۔

لو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے ننگ و نام ہے ۔۔۔ یہ جانتا اگر تو لٹاتا نہ گھر کو میں

مسلمانانِ ہند کے اس تلخ احساس کو ایک مرتبہ مولانا محمد علی مرحوم نے مصر میں تقریر کرتے ہوئے ایک نہایت بلیغ فقرہ میں ظاہر کیا تھا۔ مولانا نے فرمایا" اے مصر وادیٔ نیل کے مسلمانو! خوب یاد رکھو۔ تمہاری سرزمین کو فرعون سے بھی نسبت ہے اور حضرت موسیٰ سے بھی۔ پس اگر تم کو حضرت موسیٰ پر ناز و فخر ہے تو تم ہمارے بھائی ہو۔ لیکن اگر تم فرعون کو اپنے لئے سرمایہ افتخار سمجھتے ہو تو ہم کو تم سے کوئی علاقہ نہیں ہے"۔ ترکی جس نیشلزم کا شکار ہوا۔ مصر، عراق و عرب اور ایران وافغانستان بھی اسی نیشنلزم کے نخچیر تھے۔ اور اب اتحاد اسلامی کی بنیاد پر کام کرنے کے تمام امکانات خاکِ مایوسی و ناامیدی میں دفن ہو چکے تھے۔

مولانا عبیداللہ سندھی جس ذہن بیدار، دماغِ روشن اور ہمتِ بلند کے مالک تھے اس کے لئے یہ ناممکن تھا کہ وہ ان مایوسیوں میں ولولہ و عزمِ کار کے شعلوں کو سرد کرکے بیٹھ جاتا اور دل کو تسلی دینے کے لئے کسی خانقاہ میں بیٹھ کر سبحہ گردانی پر قناعت کر لیتا۔ ایک سپاہی کا کام یہ ہے کہ وہ ایک مورچہ پر شکست کھاتا ہے تو اپنے لئے دوسرا مورچہ پسند کر لیتا ہے۔ اس کا اگر ایک ہتھیار کند اور ناکارہ ہو جاتا ہے تو وہ جھٹ دوسرے ہتھیار سے کام لینا شروع کر دیتا ہے۔ اسے یقین ہوتا ہے کہ زندگی جد و جہدِ مسلسل کا ہی نام ہے اور موت سکون کے سوا اور کچھ نہیں۔

مولانا کو قدرت نے جو دیدۂ بینا اور چشم حقیقت نگر عطا فرمائی

بھی اس کا مطالبہ یہ تھا کہ دریا میں طغیان و سیلاب کا تموج دیکھ کر لب ساحل آنکھیں بند کیے بیٹھے رہنا اور بسیر نوح کی طرح اپنے ہاتھ پاؤں پر بھروسا کرنا قرین دانشمندی اور شیوۂ مصلحت شناسی نہیں ہے۔ مولانا نے محسوس کیا کہ جنگ عظیم نے دُنیا کی تہذیب و تمدن کے نقشے بدل دیے ہیں۔ ایشیا پر یورپ کے سیاسی اقتدار کا پنجہ مضبوطی سے جم گیا ہے۔ نظامات کہن کی قبا پارہ پارہ ہوگئی ہے۔ پرانا فلسفہ پرانی روایات اور پرانا اندازِ تخیل سب انقلاب کی طوفانی موجوں میں خس و خاشاک کی طرح بہتے چلے جا رہے ہیں۔ مولانا کی زندگی کا مشن صرف اعلاء کلمۃ اللہ اور دین حق کی سربلندی و سرفرازی تھا اور اسی مقصد کو لے کر وہ ہندوستان سے روانہ ہوئے تھے۔ لیکن یہ مقصد حاصل ہو تو کس طرح ؟ اس کا جواب آسان نہیں تھا۔ البتہ ایک بات بالکل صاف طور پر واضح ہوگئی تھی کہ اگر مادیت کے اس بے پناہ فروغ کے وقت مسلمانوں نے پُرانا مورچہ بدل کر کوئی نیا مورچہ نہیں بنایا تو ان کی موت یقینی ہے۔ قدرت کا اٹل فیصلہ ہے اِن اللّٰہ لا یغیر ما بقومٍ حتیٰ یغیروا ما بانفسھم۔ یعنی

خُدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

قدرت کا یہ فیصلہ سب کے لئے ہے۔ اور ہمیشہ کے لئے۔ اس میں مسلمان یہودی۔ عیسائی اور پارسی کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ پھر ال

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ مبارکہ وحسنہ بھی آپ کے سامنے تھا کہ کس طرح آں حضرت نے تیرہ سال مکہ میں گذارے۔ پھر مدینہ کی طرف ہجرت کرکے اور وہاں مقیم ہوکر وہاں کے با اثر قبیلوں سے معاہدہ کرکے اسلام کی مخالف طاقتوں سے جنگ کی اور اس طرح مسلمانوں کو اس بات کا سبق دیا کہ کوئی عقیدہ خواہ کتنا ہی اچھا ہو اور اس پر ایمان رکھنے والے کتنے ہی مخلص اور وفادار ہوں بہر حال اسکو دنیا میں زندہ رکھنے اور طاقتور بنانے کے لئے پہلی شرط حسن تدبیر ہے۔ اگر کام حسن تدبیر کے ساتھ کیا گیا ہے تو پھر بدر و حنین کے معرکوں میں فرشتے بھی آتے ہیں۔ اور رجعت حقہ کی مدد کرتے ہیں۔ اور اگر تدبیر میں فرد گذاشت ہو جائے تو غزوۂ احد کی طرح اس کا خمیازہ بھی برداشت کرنا پڑتا ہے۔

اس بنا پر مولانا نے اس بات کا تو فیصلہ قطعی طور پر کر لیا کہ اب پرانے مورچوں پر جما رہنا عقل و مصلحت اور خود اسلام کی تعلیم کے خلاف ہے لا محالہ دوسرا مورچہ بنانا ہے۔ اور اس پر کھڑے ہوکر اسلام کی تمام مخالف طاقتوں کو دعوتِ مبارزت دینا ہے۔ لیکن یہ دوسرا مورچہ کیا ہو اور اس کی تشکیل کس طرح پر کی جائے؟ اس کے لئے ضرورت تھی کہ پہلے اسلام کی مخالف طاقتوں کا پوری حاضر حواسی کے ساتھ جائزہ لیا جائے اور ان تمام عوامل و موثرات کا دیدہ وری کے ساتھ مشاہدہ و مطالعہ کیا جائے جنہوں نے ان مخالف طاقتوں کے میگزین میں جادو کی سی تاثیر پیدا کر دی ہے اور جن کی وجہ سے وہ تمام دنیا پر چھائی جا رہی

ہیں! وہاں کے بالمقابل "عراق وہمدان" کا مسلمان غریب نوائے سوختہ درگلو" اور "پریدہ رنگ و رمیدہ" ہو کر رہ گیا ہے۔

مولانا نے ان چیزوں سے واقفیت کے لئے آج کل کے ہمارے عام مفکرین و متکلمین اسلام کی طرح صرف اخبارات اور کتابوں کے پڑھ لینے کو کافی نہیں خیال کیا اور نہ ان کی ہمتِ مردانہ کبھی اس کو گوارا کر سکتی تھی۔ آپ نے ضرورت محسوس کی کہ خود ان ملکوں میں جاکر جہاں نئے مادی فکر کے اسلحہ ڈھل رہے تھے قریب سے اُن کا مطالعہ کرنا چاہئے اور یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ ان مادی افکار و نظریات کی ساخت میں کتنے اجزائے صالحہ ہیں جن کو خود ہمیں اختیار کرنا چاہیئے اور کتنے اجزا اجزائے فاسدہ ہیں جن کو کاٹ کر ہم اپنے لئے امن و حفاظت کا سامان مہیا کر سکتے ہیں۔ مسلمانوں نے تاریخ کے گذشتہ ادوار میں یہی کیا ہے اور اسی طرح وہ اپنی ہستی کو مختلف احوال و شئون میں برقرار رکھنے میں کامیاب ہو سکے ہیں۔ حقیقتوں سے آنکھ بند کر لینا اور اپنے خیالات کی تنگ اور محدود کوٹھڑی کو ہی کائنات کی وسیع فضا سمجھ لینا زندگی نہیں بلکہ موت کا پیغام ہے

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریف سنگ

لیکن یہ وہ نکتہ ہے جو اسلام کی نسبت جاگیردارانہ ذہنیت رکھنے والوں اور "سبحہ سجادہ" کو ہی عین اسلام سمجھنے والوں کے دماغ کی رسائی سے بہت بلند ہے۔

مسلمانوں نے پہلے بھی " خذ ما صفا ودع ما کدر" پر عمل کیا ہے اور اب بھی اگر وہ اپنی ہستی قائم رکھنا چاہتے ہیں تو اس پر عمل کرنے سے مفر نہیں ہے۔

غرض یہ ہے کہ یہ جذبہ تھا جس نے مولانا کو ترکِ افغانستان پر مجبور کیا۔ اور آپ یہاں سے روانہ ہو کر ماسکو آئے۔ ترکی پہنچے اور دوسرے یورپین ملکوں میں کچھ دن رہے۔ ماسکو میں اس وقت انقلاب کے ہاتھوں سے ایک نئے نظام فکر و تمدن کی بنیاد پڑ رہی تھی۔ یہاں رہ کر ایک دیدہ ور مفکرِ اسلام کو غور کرنا تھا کہ وہ کیا کیا خرابیاں اور کمزوریاں تھیں جو زار کی شہنشاہیت کو گرد و غبار بنا کر اُڑیں اور وہ کیا اسباب و عوامل ہیں جن کی وجہ سے انقلاب کامیاب ہوا۔ نیز یہ کہ اس انقلاب کے عناصرِ ترکیبی کیا ہیں اور دُنیا کے مختلف گوشوں پر اس کے اثرات کیا ہوں گے؟ اس کے محاسن کیا ہیں اور معائب کیا؟ پھر اس مفکر نے اس پر بھی غور کیا کہ اسی طرح کا اگر کوئی اسلامی انقلاب کسی ملک میں پیدا کیا جائے تو اس کی صورت حال کیا ہونی چاہیئے اور بنیادی طور پر اس کا خاکہ کیا ہوگا؟ اس مقصد کے لئے مولانا نے ماسکو کا قیام ایک سال تک کے لئے وسیع کر دیا اور اس مدت میں وہاں کی ایک ایک چیز کا مشاہدہ کیا۔ جو لوگ اس انقلاب کے امام تھے اُن سے ملاقاتیں کیں۔ ان کے افکار و خیالات سے واقف ہو کر اس انقلاب کے پس منظر کا علم حاصل کیا۔ ایک ایک چیز کو جانچا اور پرکھا۔ اس کا کھرا کھوٹ معلوم کیا۔ عصری رجحان ذہنی کا بکمالِ دانشمندی جائزہ لیا۔ اور سب سے آخر میں اس کا کھوج لگایا کہ انقلاب کی اس عمارت میں

کہاں کہاں رخنے ہیں۔ جن کو بند کرکے اس کو اپنایا جا سکتا ہے اور اسلام کی حفاظت کے لئے اس کو ایک مضبوط و محفوظ قلعہ کی حیثیت سے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ترکی جو مسلمانوں کی امیدوں کا ایک آخری سہارا تھا۔ مولانا نے اس کو بھی اسی نقطۂ نظر سے دیکھا اور پھر ان سب تجربات اور افکار کو لئے ہوئے اسلام کے حرم محترم (حجاز) میں آکر مقیم ہو گئے۔ تاکہ جو کچھ بھی انہوں نے ان ملکوں میں دیکھا اور محسوس کیا تھا کہ ان سب کو پیش نظر رکھ کر مسلمانوں کی بحالی اور اسلام کی سربلندی کے لئے ایک مکمل خاکہ اور نظام فکر و عمل تجویز کریں جو نہ صرف کسی ایک ملک کے مسلمانوں کی حالت کو بدل دے۔ بلکہ اسلام کو دنیا کی عظیم الشان طاقت بنا دے۔

اگر کوئی اور جلد باز اور سریع الانفعال شخص ہوتا تو وہ ان حالات میں اعتدال کی راہ پر مشکل سے ہی قائم رہ سکتا تھا۔ یورپ کی مادیت کا فروغ ٹرکی کا جدید انقلاب، روس میں اشتراکیت کی شاندار فتح یہ سب چیزیں ایک ایسے شخص کو مرعوب و متاثر وغیرہ کرنے کے لئے کافی تھیں جو نہ کسی عربی مدرسہ کا مدرس تھا نہ کسی خانقاہ کا پیر طریقت تھا۔ نہ کسی "اسلامی جماعت" کا امیر تھا اور نہ اس کے پیچھے مریدان باصفا کا ایک انبوہ کثیر تھا۔ وہ ان تمام دینی اور مذہبی حیثیتوں سے بالکل الگ اور دور تھا۔ خود آزاد تھا اور اپنے دوش پر کسی کی مسئولیت کا بار نہ رکھتا تھا۔ اس بنا پر بہت ممکن کیا بلکہ اغلب تھا کہ وہ عصر حاضر کے ان جھوٹے نگینوں کی آب و تاب سے مرعوب ہو کر کوئی ایسا فیصلہ کر بیٹھتا جو سراسر غیر اسلامی

ہوتا۔ جو شخص اپنے خاندانی مذہب کو تمام عوائق و موانع کے باوجود تبدیل کر دینے کی جرأت کر سکتا ہے وہ یہ بھی کر سکتا تھا کہ نئے اختیار کردہ مذہب کا طوق غلامی بھی اپنی گردن سے اُتار کر پھینک دیتا علی الخصوص جب کہ دُنیا بھر کی خاک چھاننے کے بعد اس پر یہ حقیقت بھی ڈھکی چھپی نہیں رہی تھی کہ اس مذہب کے پیچھے کوئی سیاسی طاقت بالکل نہیں ہے اور اب یہ صرف مسجد و خانقاہ کا مذہب بن کر رہ گیا ہے۔ جس کی بنا پر شاعر ملت اقبال کو کہنا پڑا تھا

به بندِ صوفی و ملا اسیری   حیات از حکمتِ قرآں نگیری
ز آیاتش ترا کاری جزیں نیست   که از یٰسین او آساں بمیری

مولانا عبید اللہ سندھی کی سلامت فطرت، صحتِ ذوق اور استقامت علی الاسلام کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ وہ ان تمام حالات و مشاہدات سے بنفسِ نفیس براہِ راست دوچار ہوتے ہیں اور پھر جو چیز قیام دیوبند کے زمانہ میں ان کے فکر کا مرکز تھی یعنی قرآن و سنت اور حجۃ اللہ البالغہ وہی اب بھی مرکزِ فکر ہے۔ اس میں سر مو انحراف نہیں آیا ہے۔ چنانچہ وہ جس طرح حضرت شیخ الہندؒ کے سامنے عقیدۃً و عملاً مسلمان تھے اسی طرح اب بھی مسلمان تھے۔ نماز روزہ کی پابندی اور روزانہ قرآن مجید کی تلاوت وغیرہ کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ اپنی ظاہری شکل و صورت اور عالمانہ وضع قطع میں بھی فرق نہیں آنے دیا۔ [1]

---

[1] اس سلسلہ میں یہ بات لائق ذکر ہے کہ مولانا ہندوستان میں آنے کے بعد (باقی صفحہ ۴۰ پر)

مولانا کے افکار و آراء کا مطالعہ کیجئے ان کی تحریروں اور تقریروں کو پڑھئے. جلوت و خلوت میں ان کی گفتگوئیں سنئے، آپ دیکھیں گے کہ ہیگل اور مارکس کا کہیں ذکر نہیں ہے. لینن. ٹالسٹائی اور میکسیم گورکی کا کوئی حوالہ نہیں ہے. اگر تذکرہ ہے تو قرآن و سُنت کا ہی. ذکر و بیان ہے تو حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت شیخ الہند ہی کا. وہی ایک مرکز ہے جس کے ارد گرد مولانا کے افکار گردش کرتے رہتے ہیں. وہی ایک سرچشمہ ہے جہاں سے ان تمام افکار کی سوتیں پھوٹتی ہیں. آپ مولانا کے استدلال و استنتاج سے اختلاف کر سکتے ہیں. ان کے نتائج غور و فکر کو غلط قرار دے سکتے ہیں. لیکن یہ بہر حال ماننا ہی ہو گا کہ مولانا نے اپنے افکار کی بنیاد غلط یا صحیح مغرب کے کسی فلسفی کے اقوال و آراء پر نہیں رکھی ہے بلکہ ان کا اصل منبع وہی ہے جو ایک مسلمان کا ہونا چاہیئے۔

مولانا نے یورپ کے جدید ذہنی رجحانات نئے انقلابی جذبات کا جو مطالعہ کیا ہے وہ ایک بالغ نظر نقاد کی حیثیت سے کیا ہے اور مولانا یورپ کے جن ملکوں میں رہے ہیں اور وہاں کی مادی ترقیات کا مشاہدہ

بقیہ صفحہ ۳۵

برہنہ سر رہتے تھے. یہاں تک کہ نماز بھی بسا اوقات اسی طرح پڑھتے تھے۔ ایک مرتبہ دہلی میں جامع مسجد کے قریب ہم میں سے ایک صاحب نے مولانا سے اس کے متعلق استفسار کیا تو کچھ حسرت اور کچھ غصہ کے لہجہ میں فرمایا "میری ٹوپی تو اسی دن اتر گئی جس دن دہلی کا لال قلعہ مجھ سے چھین لیا گیا اب یہ بے غیرتی کی بات ہو کہ میں اپنا قلعہ ذلیل رہنے بغیر سر پر ٹوپی رکھوں"۔

کیا ہے تو اس جاسوس کی طرح کیا ہے جو دشمن کے ملک میں اس کی انتظامات اور قلعہ بندیوں کا سراغ لینے آتا ہے تاکہ وہ اپنے ملک والوں کو ان سے آگاہ کر کے ان کے خلاف اپنے آپ کو مضبوط اور محفوظ بنانے پر آمادہ کر دے۔

مولانا نے حضرت شیخ الہند کی معیت وصحبت میں حضرت شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ اور دوسری کتابوں کو بڑے تعمق نظر سے مطالعہ کیا اور بعض جگہ ان کا درس بھی دیا تھا۔ اس لئے مولانا کو ان پر عبور تام حاصل تھا۔ اور ان کتابوں سے خاص انس اور دلچسپی کی بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا عہد مسلمانوں کے انحطاط کا عہد تھا۔ برائے نام مسلمانوں کی حکومت ضرور رہی۔ ورنہ دراصل شہنشاہیت اپنی تمام مولناکیوں کے ساتھ اس وقت بھی قائم تھی اور مسلمانوں میں وہ تمام اعتقادی اور عملی کمزوریاں پائی جاتی تھیں جو آج ان میں موجود ہیں۔ اس بنا پر ضروری تھا کہ شاہ صاحبؒ ایسے مجدد امت کی تصنیفات میں ان تمام خرابیوں کی اصلاح اور ان کو دُور کرنے کی تدبیروں کا تذکرہ ہوتا۔ چنانچہ مولانا نے حضرت شاہ صاحبؒ کی تصنیفات میں ان چیزوں کو پایا اور ان پر برابر غور کرتے رہے۔ اب ماسکو، ٹرکی اور دوسرے یورپین ممالک میں تجربات حاصل کرنے کے بعد قرآن کے مہبط اوّل (مکہ) میں آکر بیٹھے تو آپ نے قرآن اور حجۃ اللہ البالغہ وغیرہ کی ہی رہنمائی میں موجودہ بین الاقوامی حالات میں اسلام کی مشکلات کا جو حل سوچا تھا اس کو علمی اعتبار سے

مرتب کرنا شروع کر دیا۔ ان افکار کا تعلق چونکہ اولاً ہندوستان کے مسلمانوں سے تھا اس لئے جب آپ کو موقع ملا۔ آپ ان کو لئے ہوئے ۱۹۳۹ء میں ہندوستان آ گئے اور یہاں ان کی تبلیغ و اشاعت تادم آخر کرتے رہے۔

بات ذرا طویل ہو گئی لیکن مولانا کے افکار و آراء پر بحث کرنے سے قبل مولانا کی شخصیت کو اُجاگر کرنا ضروری تھا تاکہ قارئین کرام کو ان افکار کا پس منظر معلوم کرنے کے بعد خود افکار کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

مولانا کی شخصیت پر ایک نظر ڈالنے سے یہ بات صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ مختلف ملکوں میں پھرتے رہنے اور وہاں کے حالات کا بچشم خود مشاہدہ کرنے سے مولانا کے افکار میں جو اسلام کے احیاء سے متعلق تھے وقتاً فوقتاً تبدیلی ضرور پیدا ہوتی رہی لیکن ان کا بنیادی نقطۂ فکر جس کی اساس قرآن مجید اور ائمہ اسلام کے افکار تھے کسی حالت میں نہیں بدلا۔ وہ عمر بھر اسلام کے لئے ہی زندہ رہے۔ اسی کے لئے مجاہدانہ وار دنیا بھر کے مصائب برداشت کئے اور اسی پر ان کی وفات ہو گئی۔

لیکن ہمارے دوستوں کے نزدیک وہ پھر بھی "یورپ کی مادیت کا لوہا ماننے والے" "ہندوستانی قومیت کے پرستار" "وطن پرست" اور خدا جانے کیا کیا ہیں۔ مولانا مسعود عالم کے نزدیک مولانا سندھی کی عمر بھر تگ و دو اور محنت و کاوش کا حاصل یہ ہے کہ "وہ اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجونِ مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں۔" (ص ۱۷۳)

کہتے ہیں تم کو ہوش نہیں اضطراب میں ۔۔۔ سارے گلے تمام ہوئے اک جواب میں

جنابِ ناقد نے مولانا کو صرف یہی خطابات دینے پر کفایت نہیں کی ایک جگہ (ص ۱۷۹) آپ ان کو ظالم اور اس بنا پر قرآن مجید کی وعید "وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون" کا سزاوار بتاتے ہیں۔ تنقید کی عدالت کے قاضی کا یہ فیصلہ بھی عجیب ہے کہ ایک طرف عبیداللہ سندھی جس نے ساری عمر اسلام کے لئے جہد و مشقتیں برداشت کیں "ظالم" اور دوسری طرف اقبال "عارف" کا ہوگیا (ص ۱۷۸)

سچ ہے

وعین الرضا عن کل عیب کلیلۃٌ کما ان عین السخط تبدی المساویا

مولانا اب اس دنیا میں نہیں ہیں اور اب اُن کا معاملہ اُن کے خدا کے ساتھ ہے۔ وہ بہتر جانتا ہے کہ مولانا ظالم ہیں یا اُن کو ظالم کہنے والے خود ظالم ہیں لیکن ہم یہ ضرور پوچھنا چاہتے ہیں کہ اگر "عارف" ہونے کے لئے عمل درکار نہیں ہے اور صرف حکیمانہ اشعار کہدینا اور لکھنا ہی کافی ہے تو مرزا غالب نے کیا قصور کیا تھا کہ ہم ان کو باوصف "بادہ خوری" مسائل تصوف کے بیان کرنے پر "ولی" نہ مان لیں۔ یہ صحیح ہے کہ "حبک الشیئ یعمی ویصم" لیکن ایک عالم کو یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ قرآن کا حکم ہے

لا یجرمنکم شنئان قوم علیٰ ان لا تعدلوا کسی قوم کا بغض تم کو بے انصافی پر مجبور نہ کرے۔

یہاں تک مولانا کی شخصیت سے متعلق گفتگو تھی اب آئندہ صحبت میں ہم مولانا کے افکار سے مفصل بحث کریں گے۔

جہاں تک مولانا کے افکار کا تعلق ہے، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔ مجموعی طور پر وہ قرآن مجید، حضرت شاہ ولی اللہ کی تصانیف اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بعض طبقوں میں ان سے جو توحش پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم لوگ متعدد اسباب دوجوہ کی بنا پر قرآن مجید کو ایک خاص انداز ہی سے سمجھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔

اب رہیں شاہ صاحبؒ کی تصنیفات تو ان کا حال یہ ہے کہ اگرچہ آج شاید کوئی ہی مسلمان ہو جو حجۃ اللہ البالغہ کے نام سے ناآشنا ہو، لیکن حق یہ ہے کہ طبقۂ علماء میں بھی آپ کو بہت کم ایسے افراد ملیں گے۔ جنھوں نے شاہ صاحبؒ کی دوسری تصنیفات کا تو ذکر ہی کیا ہے، حجۃ اللہ کو بھی از اوّل تا آخر سمجھ کر اور غور و فکر کے ساتھ پڑھا ہو۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہمارے علماء شاہ صاحبؒ کی تمام کتابوں کو پڑھیں اور حجۃ اللہ البالغہ کے ان ابواب کے علاوہ جو عبادات اور ان کے اسرار و حکم سے متعلق ہیں ان ابواب کا بھی بغور مطالعہ کریں جن میں اسلام کے اصول شرائع اور بنیادی مسائل پر گفتگو ہو گئی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ اس کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ یا تو وہ اپنے اس محدود فکر کو چھوڑنے پر آمادہ ہو جائیں گے جس کی بنا پر مولانا عبید اللہ سندھی ایسے مفکر اسلام ان کی آنکھوں میں خار کی طرح کھٹکتے ہیں۔ اور یا ان کے دل میں حضرت شاہ صاحبؒ کے متعلق بھی وہی جذبات پیدا ہوں گے جو وہ آج مولانا سندھی کی نسبت اپنے نہاں خانہ

قلب میں محسوس کرتے ہیں۔ اور چونکہ مولانا ان کے معاصر ہیں اس لئے زبان سے ان جذبات کا بیباکانہ اظہار بھی کر دیتے ہیں۔

میں نے جو کچھ کہا ہے محض دعویٰ نہیں بلکہ ایک حقیقت ثابتہ ہے اور اب آئندہ آپ جو کچھ ملاحظہ فرمائیں گے، اس میں آپ کو اس دعوی کے ہی شواہد و نظائر بکثرت ملیں گے۔

ہندوستانی قومیت

جناب ناقد نے مولانا سندھی کے افکار کا جو باریک خط کے چار سو صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں خلاصہ یہ بتایا ہے کہ

> مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے اور مسلمان بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جزبن سکیں۔" (ص ۱۷۳)

اس سلسلہ میں گذارش یہ ہے کہ معلوم نہیں جناب ناقد کی مراد "ہندوستانی قومیت" سے کیا ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ مولانا متحدہ قومیت کے قائل ہیں اور وہ دو قوموں کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے ایک قوم بنانا چاہتے ہیں تو واقعہ یہ ہے کہ مولانا کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے۔ مولانا نے اس کتاب میں متعدد مواقع پر یہ ظاہر کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کا قومی وجود الگ اور منفرد تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ وحدت انسانیت کے باوجود آپ انسانوں

کی قومی اور گروہی تقسیم کو ناگزیر بتاتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔

"انسانوں کا، قوموں، گروہوں اور افراد میں بٹا ہونا وحدت انسانیت کے منافی نظر نہیں آتا"...... فرد ایک مستقل اکائی بھی ہے، جماعت ایک اکائی ہے، جو افراد پر مشتمل ہے اس طرح ایک قوم اپنی جگہ مستقل وجود رکھتی ہے"۔ (ص ۱۴)

پھر گاندھی جی کے نظریۂ متحدہ قومیت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

گاندھی جی غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ ہندوستان کو ہزارہا سال پہلے کی اجون میں بدلنے میں کامیاب ہو جائیں گے انہوں نے اس کا مطلق خیال نہ کیا کہ ... برس سے ایک اور قوم، ایک اور زبان، ایک نیا تمدن اور ایک نیا فکر اس وطن کو اپنا گھر بنا چکا ہے اور اس سرزمین پر اس کا بھی اتنا ہی حق ہے جتنا کہ گاندھی جی کی قوم ان کی زبان کلچر اور فلسفہ کا ہے" (ص ۳۶۳)

آگے چل کر اسی صفحہ پر مسلمانوں کے حق حکومت خود اختیاری کو واجب اور درست بتاتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"دو چیزیں بہت اہم تھیں جن کو نئے ہندوستان میں جگہ دینا بےحد ضروری تھا۔ ان میں سے ایک تو جمہوریت یعنی خود اپنی مرضی اور اپنی رائے سے اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق ہے"۔

اقتباسات بالا سے یہ ظاہر ہے کہ مولانا "متحدہ قومیت" کے نظریہ کو صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ البتہ جیسا کہ آج کل ہر بالغ نظر ہندوستانی خواہ وہ ہندو ہو یا

مسلمان محسوس کرتا ہے، مولانا یہ ضرور سمجھتے ہیں کہ جب تک ہندوستان کی یہ
دونوں بڑی قومیں کسی ایک محاذ پر جمع نہیں ہوں گی ان کے سیاسی اور وطنی
مسائل کی گتھی نہیں سلجھ سکے گی۔ اس مشترکہ محاذ کا نام مولانا "ہندوستانی قومیت"
رکھتے ہیں جس کو ہم آج کل کی سیاسی اصطلاح میں دفاعی قومیت بھی کہہ سکتے
ہیں۔ ارباب منطق کے عام مقولہ "لا مشاحۃ فی الاصطلاح" کے مطابق آپ
اسکو ہندوستانی قومیں کہئے یا دفاعی قومیت سے اسے تعبیر کیجئے بہرحال اس کا
مفاد اس سے زیادہ نہیں ہے کہ ہندو اور مسلمان باوجود اس ملک کی
الگ الگ دو قوموں میں منقسم ہونے کے بہرحال ایک ملکی اور وطنی اشتراک
رکھتے ہیں اور اس اشتراک کی بنا پر اس ملک اور وطن کا جو مطالبہ
ہندوؤں سے ہے وہی مسلمانوں سے بھی ہے اور انھیں اس مطالبہ کا
جواب دینا چاہئے۔ مولانا اس مقصد کے لئے جیسا کہ جناب ناقد نے
لکھا ہے "اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب" بنانا
نہیں چاہتے ہیں بلکہ ان کا منشا یہ ہے کہ

ہندو اور مسلمان دونوں مل کر کام کریں اور ان کی صرف ایک
سیاسی تنظیم ہو، لیکن اس سیاسی تنظیم میں کسی مذہبی گروہ کا غلبہ
نہ ہو" (ص ۳۶۲)

فقرہ کے آخری الفاظ خاص توجہ کے مستحق ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ
دونوں قوموں کا مذہب الگ الگ رہے گا۔ اور اس مشترک تنظیم کی
نوعیت محض سیاسی ہوگی، یعنی اندرون ملک امن و امان قائم رکھنا صنعت و

حرفت کی ترقی ذرائع آمد و رفت اور رسل و رسائل کی تیاری اور ان کا انتظام
بیرونی حملہ سے حفاظت کے اسباب وغیرہ ان چیزوں میں دونوں قوموں
کا اشتراک ہوگا اور بس۔ مذہبی غلبہ کسی کا نہیں ہوگا۔ اس سے بعض تبلیغی
جوش رکھنے والے مسلمانوں کو تکدر ہو سکتا ہے۔ لیکن سوچنے اور غور کرنے
کی بات یہ ہے کہ ہندو تعداد کے اعتبار سے مسلمانوں سے کہیں زیادہ ہیں
اس بنا پر اگر آپ ان سے یہ شرط منواتے ہیں کہ مرکزی وفاق میں مذہبی غلبہ
کسی کا نہیں ہوگا تو خود سوچئے اس میں زیادہ بھلا کس کا ہے؟ ہندوؤں کا
یا مسلمانوں کا؟ اسی مآل بینی کی بنا پر مولانا نے یہ شرط لگائی ہے۔

غالباً ہمارے فاضل نقاد ان مسلمانوں میں سے ہیں جو آجکل "وطنیت"
کے نام سے کسی مسئلہ پر غور کرنا پسند نہیں کرتے۔ جی تو ہمارا بھی یہی چاہتا ہے
کہ اے کاش ہمارے معاملات میں وطنیت کا قدم درمیان میں آتا ہی نہیں
اور ہم اس قابل ہوتے کہ جو بات سوچیں عالمِ اسلام کا ایک جزء ہونے کی
حیثیت سے ہی سوچیں۔ لیکن

یُرِیدُ المرأُ ان یُعطیٰ مُناہُ ویأبیٰ اللّٰہُ الا مایشاءُ

اس وقت مسلمانانِ ہند کی جو حالت ہے وہ یہ ہے کہ تقریباً تمام
اسلامی ممالک سے ان کا رشتہ منقطع ہو چکا ہے اور اب کوئی جگہ ایسی نظر
نہیں آتی جو اس عالم یاس و تاریکی میں ان کے شکستہ دلوں کے لئے مومیائی
کا کام دے۔ اس بنا پر اب انھیں جو کچھ کرنا ہے ہندوستانی مسلمان کی
حیثیت ہی سے کرنا ہے اور یہاں کی دوسری قوموں کے ساتھ مل کر

ہی اپنی حالت کو سدھارنا ہے۔

اس بحث پر بہت کچھ لکھنے کو جی چاہتا ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ گنجائش بالکل نہیں۔ البتہ اس قدر گذارش کر دینا اور ضروری ہے کہ مولانا سندھی کے متعلق جیسا کہ جناب ناقد نے بھی ظاہر کیا ہے۔ بعض لوگوں کا تاثر یہ ہے کہ مولانا اسلام سے ہندوؤں کی وحشت کو دور کرنے کے لئے ایسی باتیں کہتے ہیں جو اسلامی نہیں ہیں۔ ان حضرات کی خدمت میں عرض ہے کہ مولانا "کیسی" باتیں کہتے ہیں جو اسلامی نہیں ہیں اس کی حقیقت تو آپ کو عنقریب معلوم ہو جائے گی۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ مولانا اسلام سے ہندوؤں کی وحشت کو ضرور دور کرنا چاہتے ہیں۔ ایسا کیوں چاہتے ہیں؟ اس کا ایک صاف جواب تو یہ ہے کہ ایک مولانا ہی کیا ہر مبلغ کو ایسا ہی کرنا چاہیئے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن تبلیغ کے لئے بھیجا تو آپ نے ان کو صاف صاف تاکید کر دی تھی کہ یسّرا ولا تعسّرا وبشّرا ولا تنفّرا (صحیح بخاری) یعنی تم دونوں نرمی کرنا، سختی نہ کرنا۔ خوشخبری دینا، نفرت نہ دلانا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ مولانا ہندوؤں پر ہی اس درجہ مہربان کیوں ہیں دنیا میں آخر اور بھی تو غیر مسلم قومیں آباد ہیں؟ اس کی وجہ درحقیقت مولانا پر حضرت شاہ ولی اللہؒ کی تصنیفات و ملفوظات کا غیر معمولی اثر ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی کتاب "فیوض الحرمین"

میں اشارۃً وکنایۃً اور تفہیمات الٰہیہ میں صراحۃً لکھا ہے کہ میرا اعتقاد ہے کہ اگر اقلیم ہندوستان پر ہندوؤں کا غلبہ عام اور مستقر ہو گیا تو اللہ کی حکمت میں یہ بات ضروری ہے کہ اللہ ہندوؤں کے بڑے بڑے لوگوں کو دین اسلام اختیار کر لینے کا الہام کرے[1]

مولانا نے دیکھا کہ ہندو ہر شعبہ میں ترقی کر رہے ہیں اور دفتری طاقت رفتہ رفتہ انھیں کے ہاتھوں میں منتقل ہو رہی ہے جیسا کہ ہر سیاسی مبصر جانتا ہے تو اب مولانا کے دل میں طبعی طور پر خواہش پیدا ہوئی کہ حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کا دوسرا جزو جو شرط کے لئے جزا کا حکم رکھتا ہے۔ صادق آنا چاہیئے۔ چنانچہ آپ نے اس کے لئے جدوجہد کی اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر حضرت شاہ صاحب کا یہ اعتقاد صحیح ثابت ہوا تو وہ یقیناً ایسے ہی مسلمان بزرگوں کی بدولت ہو گا جو ایک طرف ہندوؤں سے خلا ملا رکھتے ہیں اور دوسری جانب وہ اسلامی اخلاق و فضائل۔ تقویٰ و طہارت اور پاکبازی و پاک باطنی کی ایسی زبردست روحانی طاقت کے مالک ہیں کہ بڑے سے بڑا کافر بھی انھیں دیکھ کر خدا کو یاد کرنے لگتا ہے ورنہ محض الگ تھلگ رہنے اور دوسروں کا منہ چڑانے سے یہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہو سکتا ہ

جو دل قمار خانہ میں بت سے لگا چکے
وہ کعبتین چھوڑ کے کعبہ کو جا چکے

---

[1] تفہیمات الٰہیہ ج ا ص ۲۰۳

وحدتِ انسانیت، وحدتِ ادیان اور اسلام

ہندوستانی قومیت کا مسئلہ تو خیر پھر بھی ایک سیاسی حیثیت رکھتا ہے۔ جناب ناقد نے ستم تو یہ کیا کہ مولانا پر الزام تراشی کفر سے بھی باز نہیں رہے انہوں نے اگرچہ صاف طور پر مولانا کو کافر نہیں کہا لیکن غلط طور پر جو باتیں ان کی طرف منسوب کی ہیں ان کا حاصل اس کے سوا کوئی اور نہیں نکلتا کہ ان باتوں کے قائل کو کافر کہا جائے۔ مثلاً

"ہمارے مولانا تو دین حق کی برتری گویا مانتے ہی نہیں" [1]

"وہ اسلام کا قلادہ بھی موجودہ انسان کی فلاح وبہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے"۔

پھر اس ضد کا کیا ٹھکانا ہے کہ محض مولانا کی پرخاش میں جناب ناقد

---

[1] معارف ص ۱۷۳

نے بعض ایسے حقائق سے انکار کر دیا ہے جو قرآن مجید کے مسلمہ حقائق ہیں اور جن کو امت ہر قرن اور ہر زمانہ میں تسلیم کرتی آئی ہے۔ مثلاً وحدت انسانیت اور وحدت ادیان۔

جناب ناقد کا ارشاد ہے

"قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ مولانا کی وحدت انسانیت کا شارح ہے اور نہ وہ وحدتِ ادیان کا قائل ہے" [1]

معلوم نہیں "مولانا کی وحدتِ انسانیت" سے لائق مقالہ نگار کی مراد کیا ہے کہ قرآن جس کا شارح نہیں ہے" مولانا عبید اللہ سندھی" نامی کتاب کا باب" وحدت انسانیت" پڑھئے اور بتایئے کہ اس میں مولانا نے جو کچھ فرمایا ہے کیا وہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے؟

سرور صاحب لکھتے ہیں۔

"قرآن کے اصولوں پر خالص انسانیت کا قیام مولانا کا عقیدہ ہے، ان کے نزدیک خالص بے میل انسانیت ہی فطرۃ اللہ کی محافظ ہے اور سچا دین اگر ہے تو یہی ہے"۔

پھر لکھتے ہیں۔

مولانا اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اسلام کی تعلیمات کا لب لباب قرآن کی آیت "هُوَ الَّذِينَ اَرْسَلَ

---

[1] معارف ۳، ۱

رَسُوْلَہٗ بِالْھُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْھِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّہٖ وَلَوْ کَرِہَ الْمُشْرِکُوْنَ" ہے۔

اس باب کے ختم پر سرور صاحب وحدتِ انسانیت سے متعلق مولانا کے خیالات کا خلاصہ ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں۔

اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا وحدتِ انسانیت کو مانتے ہیں اور قرآن مجید کو اسی وحدت کا شارح سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک قرآن کی تعلیمات کا مقصود یہی ہے کہ اس وحدت کا قیام عمل میں آئے اور لوگ عقیدۃً علماً وعملاً موحد بن جائیں۔ (ص ۴۱)

اب فرمایئے! اس میں کونسی بات قرآن مجید کے خلاف ہے کیا قرآن مجید کے ارشاد

وما ارسلناک الا کافة للناس — اور ہم نے آپ کو تمام انسانوں کیلئے ہی بھیجا ہے۔

کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام دُنیا کے لئے مبعوث ہو کر تھے، آپ سے پہلے انسانیت جن مختلف گروہ بندیوں میں مبتلا تھی آپ ان تمام کو مٹا کر تمام انسانوں کو ایک ہی خیال۔ اور ایک ہی عمل کے رشتہ میں منسلک کرنے آئے۔ یہ۔ اسی ایک خیال اور عمل پر کاربند ہو کر انسان موحد بنتا ہے اور قرآن مجید سب کا سب کیا اسی ایک نقطہ "توحید" کی شرح نہیں ہے یعنی کیا وہ یہ نہیں بتاتا کہ وہ کونسا ایک بلند فکر، یا دستور ہے جس پر کاربند ہو کر تمام انسانیت ایک نقطۂ وحدت پر جمع ہو جائے۔

گنجائش نہیں ورنہ قرآن پاک کی آیات بکثرت اسی مضمون کی پیش کی جا سکتی ہیں۔ اور مولانا کا مقصد وحدتِ انسانیت سے بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے

کہ تمام انسان رنگ ونسل، ملک و وطن، اور اقلیم وبوم کے اختلاف کے باوجود صرف ایک فکر اور ایک نظام سے وابستہ ہو جائیں اور وہ فکر ونظام مولانا کے نزدیک بے شبہ وہی ہے جو قرآن کا فکر ونظام ہے جیسا کہ آپ نے متعدد مواقع پر اس کا صاف صاف اعتراف و ذکر کیا ہے۔ آئندہ اس کے حوالے آئیں گے۔

وحدتِ انسانیت کی طرح وحدت ادیان سے متعلق بھی یہ کہنا درست نہیں ہے کہ قرآن اس کا قائل نہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیئے کہ "ادیان" سے مولانا کی مراد وہ مذاہب ہیں جو اسلام سے قبل دنیا میں رائج تھے اور جن میں بنیادی طور پر خدا کو ایک مانا گیا ہے ورنہ جیسا کہ بعض لوگوں کو شبہ ہے مولانا کمیونزم اور سوشلزم وغیرہ کو دین نہیں مانتے چنانچہ سرور صاحب "خدا پرستی" کے زیر عنوان مولانا کے افکار کا آغاز اس فقرہ سے کرتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک ساری آسمانی کتابیں اسی وحدت انسانیت کی ترجمان ہیں اور حقیقت شناس حکیم بھی اسی فکر کے ترجمان تھے (ص ۴۲)

دیکھیئے مولانا نے "دین" کے بارہ میں کوئی ابہام باقی نہیں رکھا بلکہ صاف صاف "آسمانی کتابوں" کا لفظ فرما کر یہ واضح کر دیا ہے کہ وہ ادیان سے مراد وہ مذاہب لیتے ہیں جو آسمانی کتابوں پر مبنی ہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ حقیقت شناس حکیم بھی اسی فکر کے ترجمان تھے" تو خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حکمار کا ایک ایسا طبقہ مانا ہے جو اپنی عقل و

فراست، ریاضت و محنت، ترک لذاتِ دنیوی اور عالم جبروت کی طرف توجہ تام کے باعث اس سعادت کو حاصل کر لیتے ہیں جس کی اشاعت اور تبلیغ کے لئے انبیاء کرام مبعوث ہوئے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب ان حکماء کو متالھون کا لقب دیتے ہیں اور اگرچہ ان کی تعداد بہت کم بتاتے ہیں تاہم ارشاد یہ ہے

فوصل بعضہم غایۃ ملا اھا ؎ بعض بعض نے اس سعادت کا انتہائی مرتبہ حاصل کر لیا ہے

دین سے مولانا کی مراد کے واضح ہو جانے کے بعد اب ٹھہر اس پر غور فرمایئے کہ کیا قرآن مجید اس بات کا داعی نہیں ہے کہ اصل دین تمام مذاہب اور ادیان میں مشترک رہا ہے۔ دُنیا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے مختلف قوموں اور ملکوں میں وقتاً فوقتاً جو رسول آتے رہے اُن کے پیغامات بنیادی اعتبار سے بالکل ایک تھے۔ یعنی یہی کہ خدا کو ایک مانو۔ اس کی بندگی کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ اعمالِ صالحہ کرو، بُرے کاموں سے بچو، بے شبہ قرآن اس حقیقت کا داعی ہے وہ اپنے آپ کو اپنے سے پہلی کتب سماویہ کا مصدق بناتا ہے۔ تمام انبیاء اور ان کی کتابوں پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے۔ اس کا ارشاد ہے۔

شرع لکم من الدین ما وصّٰی بہ	اس نے تمہارے لئے دین کی وہی راہ
نوحًا والذی اوحینا الیک وما	مقرر کی ہے جس کی وصیت اس نے نوح
وصّینا بہ ابراھیم وموسیٰ وعیسیٰ	کو اور ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ (علیہم السلام)
ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیہ	کو کی تھی یعنی یہ کہ تم دین کو قائم کرو اور اس

؎ حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۵۴ ج ۱

ایک جگہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرکے کہتا ہے۔

وما ارسلنا من قبلک من رسول	اور (اے محمد) ہم نے آپ سے پہلے جتنے
الا نوحی الیہ انہ لا الٰہ الا انا	پیغمبر بھیجے ہیں ان کی طرف ہم نے یہی وحی
فاعبدون	کی ہے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں

بس میری ہی عبادت کرو"

مزید برآں قرآن کہتا ہے کہ دین الٰہی کسی ملک یا خاندان یا کسی قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے وہ اپنی اصل حقیقت میں ایک ہے اور سب کے لئے ہے۔ یہود اور نصاریٰ کو اسی بنا پر زجر و توبیخ کی گئی کہ وہ اہل کتاب ہونے اور کتب سماویہ کی تلاوت کرنے کے باوجود دین الٰہی کو اپنی ایک خاندانی یا جماعتی چیز سمجھ بیٹھے تھے اور دونوں ایک دوسرے کی تکذیب کرتے اور انھیں جھٹلاتے تھے۔

دین کی اس ایک اصل مشترک کے باوجود احکام و شرائع کے اعتبار سے یہ ادیان مختلف ضرور تھے لیکن یہ اختلاف منزل مقصود کا نہیں تھا بلکہ صرف ان راستوں کا اختلاف تھا جو منزل مقصود تک پہنچاتے ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ احکام اور شرائع کا تعین ہر قوم کے مخصوص احوال و شئون کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے

لکل جعلنا منکم شرعۃ	ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے
ومنھاجا	ایک خاص طریقہ اور راستہ مقرر کردیا ہے"

مولانا عبید اللہ سندھی اسی حقیقت کو یعنی اصل دین میں اشتراک کو

وحدت ادیان کہتے ہیں اور اس کا نام حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے اتباع میں فطرۃ اللہ رکھتے ہیں چنانچہ شاہ صاحب کا ارشاد ہے

ففطرۃ فطر اللہ الناس علیہا	یہ ایک فطرت ہے جس پر اللہ نے لوگوں
ولن تجد لفطرۃ اللہ تبدیلا۔ و	کو مفطور کیا ہے اور تم اللہ کی فطرت
لیس ذالک الا فی اصول البر	میں تبدیلی نہیں پاؤ گے اور یہ فطرت
والاثم وکلیاتھا دون فروعھا	کی یکسانیت نیکی اور گناہ کے اصول و
حدودھا وھذہ الفطرۃ ھو	کلیات میں ہے۔ فروع وجزئیات میں
الدین الذی لا یختلف باختلاف	نہیں اور یہی فطرت وہ دین ہے جو
الاعصار والانبیاء کلھم	زمانوں کے اختلاف سے نہیں بدلتا
یجمعون علیہ	اور تمام انبیاء اس پر متفق ہیں۔

اب حضرت شاہ صاحب کی اس عبارت کے ساتھ مولانا سندھی کی مندرجۂ ذیل عبارت پڑھئے جو وحدت ادیان سے متعلق مولانا کے افکار کی غزل میں مقطع کا حکم رکھتی ہے اور دیکھئے کہ یہ عبارت کس طرح حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کا ہی اردو ترجمہ معلوم ہوتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"تاریخ کا مطالعہ کرو اور پھر پتہ لگاؤ کہ آخر مجموعی انسانیت کا طبعی تقاضہ کیا ہے۔ انسان کن باتوں سے قعر تنزل میں گرے اور کون سے اصول تھے جن پر عمل کر کے وہ بام رفعت پر پہنچے۔ اس تلاش و تفحص کے بعد انسانوں کی اس طویل طویل تاریخ میں جو اصول سب قوموں میں آپکو مشترک نظر آئیں گے وہ فطرۃ

اللہ ہے اور یہی الدین القیم ہے اور جو تعلیم مجموعی انسانیت کی فطرت کے مطابق ہوگی وہی حق ہے۔" (ص ۴۳)

علاوہ بریں حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ایک مستقل باب باندھا ہے جس میں تمام ادیان کی اصل کے ایک ہونے اور شرائع و مناہج کے اختلاف پہ نہایت مفصل اور حکیمانہ بحث کی ہے۔ اس میں قرآن مجید کی جو آیت شرع لکم من الدین الآیہ اوپر گذر چکی ہے اس کو نقل کر کے مشہور مفسر حضرت مجاہد کی تفسیر لکھتے ہیں۔

اوصیناک یا محمد وایاھم دیناً واحداً — اے محمد ہم نے آپ کو اور ان پیغمبروں کو ایک ہی دین کی وصیت کی ہے۔

اس کے بعد چند اور آیات اور ان کی تفاسیر لکھی ہیں۔ پھر فرماتے ہیں۔

اعلم ان اصل الدین واحد اتفق علیہ الانبیاء علیہم السلام وانما الاختلاف فی الشرائع والمناھج[1] — جانو بے شبہ دین کی اصل ایک ہے۔ اس پر تمام انبیاء کا اتفاق ہے اور اختلاف صرف شرائع اور مناہج کا ہے۔

یقین نہیں آتا کہ وحدتِ انسانیت اور وحدت ادیان ایسی اسلام کی عام اور مسلمہ حقیقت سے ندوۃ العلماء کا ایک ممتاز فاضل اس طرح بے خبر ہو یا باخبر ہونے کے باوجود کسی خاص وجہ سے اس کا انکار کر دے بہر حال

ان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ
وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۶۸

ممکن ہے فاضل نقاد کو مولانا کے کسی فقرہ سے یہ دھوکا ہوا ہو کہ مولانا وحدت ادیان سے یہ مراد لیتے ہیں کہ دین دین سب برابر ہیں یہاں تک کہ اسلام کو بھی کسی دین پر برتری حاصل نہیں ہے اور اس بنا پر ایک شخص کو اختیار ہے کہ وہ جس دین کو چاہے اختیار کرے۔ چنانچہ اوپر "الزام کفر" کے زیر عنوان ہم نے موصوف کا جو فقرہ نقل کیا ہے اس سے یہی متبادر ہوتا ہے۔ اگر واقعہ یہی ہے تو واضح رہنا چاہیئے کہ مولانا سندھی دین کی اصل ایک ماننے کے باوجود اسلام کو دُنیا کا آخری دین برحق اور اس کی کتاب قرآن کو آخری آسمانی کتاب مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن ان تمام صداقتوں کا کامل مجموعہ ہے جو اسلام سے پہلے مختلف ادیان میں بکھری پڑی تھیں۔ قرآن کا قانون تمام انسانوں کے لئے ہے اور انسانیت کی بھلائی کا راز صرف اسی کے اتباع اور پیروی میں ہے۔ سرور صاحب لکھتے ہیں۔

مولانا کے نزدیک قرآن نے تمام اقوام ادیان اور مذاہب کے مرکزی نکات کو جو کل انسانیت پر منطبق ہو سکتے ہیں یکجا کیا اور ساری دُنیا کو یہ دعوت دی کہ صرف یہی ایک اساس ہے جس پر صحیح انسانیت کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ اگر یہودیوں کی قوم میں اس انسانیت کا فقدان ہے تو وہ خواہ اپنے منہ سے "نابناءُ اللّٰہِ واحباءُہٗ" بنیں، گمراہ ہیں۔ اگر عیسائی اس سے خالی ہیں تو ان کا ابن اللہ کا ماننا کسی کام نہ آئے گا اور اگر ہندوؤں میں انسانیت کی کمی ہے تو ان کا پوتر ہونا محض خام خیالی ہے۔ (ص ۲۷)

غور کیجئے کیا اس عبارت سے یہ صاف معلوم نہیں ہوتا کہ مولانا تمام غیر مسلم قوموں

کوانسانیت کے نام پر اسلام کے جھنڈے نیچے جمع ہوجانے کی دعوت دے رہی ہیں صفحہ ۳۶ پر فرماتے ہیں۔

قرآن کا مقصود اصلی سب دینوں سے اعلیٰ دین سب فکروں سے بلند تر فکر یا سب سے بلند بین الاقوامی نظریہ جو زیادہ سے زیادہ انسانیت پر جامع ہو پیش کرنا اور اس پر عمل کرانا ہے؟

قرآن کی عالمگیری اور لازوالی پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"قرآن ایسے عالمگیر اور ناقابل تغیر اصولِ حیات کو پیش کرتا ہے۔ یہ قرآن کا صحیح مفہوم ہے اور یہی چیز ہے جو ازل سے ابد تک قائم رہے گی اور اسی کے ملنے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے (ص ۴۴)

مولانا اسلام کے پیغام کو تمام دنیا سے منوانے اور سارے جہاں کو اسی ایک دین کا حلقہ بگوش بنانے کے لئے کس قدر بے چین ہیں اس کا اندازہ ذیل کی عبارت سے ہوگا۔ فرماتے ہیں۔

"ہر قوم کے عقلمند طبقوں کا رجحان اب اس طرف ہو رہا ہے اور وہ کوشش کر رہے ہیں کہ اپنے اپنے فکری نظاموں کو عالمگیر انسانیت کا ترجمان بنا کر پیش کریں۔ لیکن کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ وہ دین جو صحیح معنوں میں ساری انسانیت کا دین تھا اور وہ کتاب جو کل نوعِ انسانی کی ہدایت کی علمبردار تھی اور وہ ملت جس نے سب قوموں کو ایک بنایا اور جس کا تمدن ساری انسانیت کی باقیات صالحات کا مرقع تھا۔ وہ دین وہ کتاب اور وہ ملت ایک فرقہ کی جاگیر بن گیا ہے اور وہ لوگ نہیں سمجھتے کہ اس وسعت پذیر دور میں جس میں کہ کرہ زمین کی سب دوریاں سکڑ گئی ہیں اور ملکوں، قوموں اور براعظموں

کی سرحدیں مٹتی جا رہی ہیں۔ اور ریل جہاز، طیاروں، اور ریڈیو نے سب انسانوں کو اپنی کہنے اور دوسروں کی سننے کے لئے ایک انسانی برادری میں بدل دیا ہے اس زمانہ میں ایسی تعلیم کو جو صحیح معنی میں عالمگیر اور انسانی تھی ایک گروہ اور جماعت میں محدود کر دینا کتنا بڑا ظلم ہے۔ معلوم نہیں مسلمان اسلام کو کب سمجھیں گے اور قرآن کے اصل پیغام کو کب اپنائیں گے" (ص ۹۸)

قرآنی حکومت

لائق تبصرہ نگار کا دعویٰ ہے کہ

مولانا دینِ حق کی دائمی برتری گویا مانتے ہی نہیں۔ ان کے نزدیک اب قرآنی حکومت کا زمانہ گذر گیا اور گذری ہوئی چیز واپس نہیں آسکتی۔"

اس دعوی کو ثابت کرنے کے لئے موصوف نے مولانا کی ایک عبارت نقل کی ہے جسے آپ بھی سن لیجئے۔

"جو زمانہ گذر گیا وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا۔ جو پانی بہہ جاتا ہے وہ لوٹتا نہیں۔ قرآن پر عمل کرکے خلافتِ راشدہ کے دورِ اول میں صحابہ نے جو حکومت بنائی اب بعینہ ویسی حکومت نہیں بن سکتی۔ جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں وہ حکمت قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے۔ بیشک خلافتِ راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے۔ لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہوسکتا۔"

مولانا کی یہ عبارت من وعن آپ کے سامنے ہے۔ بتائیے اس کے کس لفظ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "قرآنی حکومت" کا زمانہ گذر گیا۔ ہر بالغ عاقل سمجھ سکتا ہے کہ مولانا کا منشا یہ ہے کہ خلافتِ راشدہ بے شبہ قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے (اور بے شبہ یہ ایسا نمونہ ہے جس کی نظیر تاریخ عالم میں موجود نہیں ہے)۔ لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ یعنی خلافتِ راشدہ کے بعد تیرہ سو سال کی مدت میں مسلمانوں کی جو حکومتیں عالم کے مختلف گوشوں میں قائم ہوئیں۔ مولانا کے نزدیک وہ سب یا اُن میں سے اکثر بھی قرآنی حکومت کے طرز کی حکومتیں تھیں لیکن خلافتِ راشدہ نے قرآنی حکومت کا جو نمونہ پیش کیا وہ اپنی مثال آپ تھا۔ اس جیسی کوئی حکومت قائم نہیں ہو سکی۔ مسلمان عام طور پر اس کو اپنی بدنصیبی اور بدبختی سمجھتے ہیں۔ لیکن مولانا فرماتے ہیں کہ یہ جو کچھ ہوا حکمتِ قرآنی کے ماتحت ہوا۔ یہ سمجھنا غلطی ہے کہ بس خلافتِ راشدہ ہی قرآنی حکومت کا نمونہ تھا۔ اس کے بعد اس حکومت کا دور بالکل ختم ہو گیا۔ نہیں بلکہ مولانا کو بنو امیہ، بنو عباس مصر کے بنو فاطمہ، اندلس کے موحدین، سمرقند و بخارا کی دولت غزنویہ وغیرہ میں بھی قرآنی حکومت کا نمونہ نظر آتا ہے۔ اگرچہ یہ نمونہ خلافتِ راشدہ کے نمونہ سے کمتر ہے۔ مولانا کے نزدیک قرآنی حکومت کا زمانہ ختم نہیں ہوا۔ مسلمانوں کی گذشتہ طویل تاریخ میں کم و بیش قرآنی حکومت جلوہ فرما رہی ہے اور آج بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"قرآن اب بھی اپنی حکومت قائم کر سکتا ہے۔ لیکن اس کیلئے ضروری

ہے کہ قرآن کو عقل اور تفقہ سے سمجھا جائے اور اس کی عالمگیریت کی کنہ معلوم کی جائے" (ص ۴۷)

یہاں اس بات پر متنبہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آج کل پُرجوش اور نوجوان مسلمانوں میں خود اپنی تاریخ سے ایک خاص قسم کی نفرت پیدا ہو رہی ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کی عمر کل کچھ کم تیس برس ہے خلافتِ راشدہ کے بعد دور ملوکیت شروع ہو گیا جو سراپا ظلم وستم تھا بادشاہ مطلق العنان اور مستبد ہوتے تھے۔ عیاش اور شہوت پرست ہوتے تھے۔ اسلام اور قرآن کا نام ہی نام رہ گیا تھا اور اسی بنا پر اکبرالہ آبادی نے "در حدیث دیگراں" "سر دلبراں" کا افشا اس طرح کیا تھا

"بوئے خون آتی ہے اس قوم کے افسانوں سے"

میں سمجھتا ہوں ہم نوجوانوں میں اس قسم کی ذہنیت کے پیدا ہونے کے دو سبب تھے۔ ایک مستشرقین کا علمی رنگ میں ہماری روایات قومی کے خلاف زبردست پروپیگنڈہ! اور دوسرا خود ہمارے قدیم مورخین کا غیر محتاط طرزِ نگارش بہرحال اسباب خواہ کچھ ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم میں خود اپنے اسلاف سے اور خصوصاً مسلمان سلاطین سے نفرت کا شدید جذبہ پیدا ہو گیا۔ اور ہم یہ یقین کر بیٹھے کہ خلافت راشدہ کے بعد اصل قرآنی دستور، حدود اللہ۔ اسلامی آئین حیات سب کا سب معطل اور مفلوج دبیکار ہو گئے تھے۔

اب ذرا اور غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ اس ذہنیت کا ایک سبب اور ہے وہ یہ کہ ہم نے اسلامی اعمال۔ فضائل اخلاق اور اسلامی مکارم و

محاسن کا ایک ایسا اعلیٰ تخیل قائم کر رکھا ہے کہ ہم کو ان کا مصداق صرف حضرت ابوبکر اور عمر اور حضرت عثمان و علی رضی اللہ عنہم کے کیرکٹر میں ہی نظر آتا ہے اور جب ان فضائل کا یہ اعلیٰ تصور ہم کو امیر معاویہ، عمرو بن العاص، مغیرہ بن شعبہ (رضی اللہ عنہم) اور عبدالملک بن مروان، ہشام اور ولید میں نظر نہیں آتا تو ہم ان بزرگوں پر تبرا شروع کر دیتے ہیں، اور اپنے دلوں میں ان سے ایک قسم کی بیزاری محسوس کرتے ہیں، حالانکہ ہم کو سمجھنا چاہیئے کہ فضائل اخلاق میں سب انسان ایک ہی مرتبے اور درجے کے نہیں ہوتے باوجود "اچھا" ہونے کے باہم فرقِ مراتب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس طرح "کفر دون کفر" ہوتا ہے اسی طرح ایمان میں بھی درجات کا تفاوت ناگزیر ہے حضرت امیر معاویہ کا کیرکٹر بے شبہ خلفاء راشدین ایسا نہیں تھا۔ یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ ان جیسا نہیں ہو سکا۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان کی حکومت کو غیر قرآنی اور غیر اسلامی حکومت کہا جائے۔ اس میں شبہ نہیں کہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا اعتصام بحبل اللہ کمزور ہوتا چلا گیا۔ لیکن یہ باور کرنا ایک کھلا ہوا فریب ہے کہ مسلمانوں نے اپنی سوا تیرہ سو سال کی تاریخ میں قرآنی حکومت کو بالکل بھلائے رکھا اور وہ اس سے بالکل کنارہ کش رہے۔ بعض بعض سلاطین اپنے شخصی اعمال و افعال کے لحاظ سے خواہ کیسے ہی رہے ہوں لیکن اس کو بدلائل قاطعہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ مجموعی طور پر تاریخ کے ہر دور میں یہاں تک کہ مغلوں اور دولتِ عثمانیہ کے آخری تاجداروں میں بھی مسلمان حکومتوں کا دستور العمل قرآن ہی رہا ہے۔

پس مولانا عبید اللہ سندھی کی مذکورہ بالا عبارت دراصل آج کل کے "پرجوش" مسلمانوں کی اس غیر متوازن ذہنیت ہی کے خلاف ایک زبردست احتجاج ہے۔ مولانا کی مراد یہ ہے کہ قرآنی حکومت کا ایک ایسا اعلیٰ تصور قائم کرنا کہ وہ اپنے مصداق کے لحاظ سے صرف خلافتِ راشدہ میں محدود ہو کر رہ جائے صحیح نہیں۔ مولانا کے نزدیک قرآنی حکمت کا منشا یہ ہرگز نہیں ہے کہ مسلمان خلیفہ میں حضرت عمرؓ کی انتہائی سادگی پائی جائے تو اس کو تو قرآنی حکومت کا ایک نمونہ کہا جائے اور عجمیوں کی شوکت و حشمت کا توڑ کرنے اور اُن پر اپنا رعب قائم کرنے کے لئے امیر معاویہ تزک و احتشام سے رہیں تو ان کے اس فعل کو غیر قرآنی کہا جائے۔ مولانا کے نزدیک حکمتِ قرآنی کی رو سے حضرت عمرؓ اور حضرت معاویہؓ دونوں کا فعل "حکومت قرآنی" کا نمونہ ہے۔ کیونکہ حضرت عمرؓ جس ماحول میں رہتے تھے اس کا تقاضا یہ ہی تھا کہ اسلام کا خلیفہ ثانی اس طرح کی سادہ زندگی بسر کر کے اسلامی فضائل اخلاق کا ایک اعلیٰ نمونہ پیش کرے۔ اور اس کے برخلاف حضرت امیر معاویہؓ جس ماحول میں تھے اس کا مطالبہ یہ تھا کہ وہ شان و شوکت کے ذریعہ عجمیوں کے دلوں پر اسلامی حکومت کا رعب و داب رکھیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض تاریخوں کے بیان کے مطابق ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے امیر معاویہ سے ان کے رئیسانہ طرز بود و ماند سے متعلق سوال کیا اور امیر معاویہ نے جواب میں وہی بات کہی جو ہم اوپر لکھ چکے ہیں تو حضرت عمرؓ خاموش ہو گئے۔

بات طویل ہوتی جاتی ہے لیکن اتنا کہے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا کہ تمثیلاً آپ سلطان محمود غزنوی اور سلطان اورنگ زیب عالمگیر کے معاملہ پر غور کیجئے۔ ہمارا آج کل کا مسلمان نوجوان جو "حکومت الٰہیہ" کے تصور کے بادۂ سرجوش سے سرشار ہے وہ ان دونوں بادشاہوں کی زندگی کا ایک نہایت بھیانک اور افسوسناک خاکہ پیش کرتا ہے۔ چنانچہ مسلم یونیورسٹی کے صدر شعبۂ تاریخ پروفیسر محمد حبیب کی انگریزی کتاب "محمود آف غزنہ" ملاحظہ فرمائیے اس میں آپ دیکھیں گے کہ ایک غیر مسلم مورخ محمود غزنوی کی شان میں جو کچھ کہہ سکتا ہے وہ سب کچھ ہماری قومی رنگا کے مورخ نے اپنے زبانِ قلم سے بے تکلف کہہ ڈالا ہے۔ اور دیباچہ میں عذر یہ ہے کہ "اسلام میں اصل چیز قرآن کا دستور ہے۔ اشخاص وافراد نہیں"۔ لیکن محرمِ اسرارِ کن فکاں، حجۃ اللہ علی اہل الزماں حضرت شاہ ولی اللہؒ اس نامور شخصیت کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اس کا اندازہ ان چند سطروں سے ہوگا جو آپ نے "تفہیمات الٰہیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۴۶ پر اس شاہ بت شکن کی نسبت تحریر فرمائی ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ کا جو میلان ذہنی سلطان غزنوی کے متعلق ہے۔ مولانا عبیداللہ سندھی دوسرے سلاطینِ اسلام کو بھی کم و بیش اسی نظر سے دیکھتے ہیں اور ان کا احترام کرتے ہیں۔

مولانا کا مطلب اسی سلسلہ کی ایک اور عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں۔

قرآن کی تعلیم کا نتیجہ ایک زمانہ میں ایک خاص منظر میں جلوہ گر ہوا۔ اب ضروری نہیں کہ دوسرے زمانہ میں وہ پھر بعینہٖ اسی صورت میں ظاہر ہو۔ صحابہ کے زمانہ میں تیر وکمان اور تلوار و ڈھال سے جہاد ہوتا تھا۔ اور مجاہدین اونٹوں اور گھوڑوں پر سوار ہو کر جہاد کو نکلتے تھے اب قرآنی تعلیم نے اگر کبھی اپنے پیروؤں کو جہاد پر آمادہ کیا تو ضروری نہیں کہ پھر تلوار۔ ڈھال اور اونٹ اور گھوڑوں کی نوبت آئے اسی طرح خلافتِ راشدہ کے دور میں مساوات اور انصاف کا اصول ایک خاص نہج پر نافذ ہوا۔ اب زندگی بہت کچھ بدل گئی ہے اور اس کے ساتھ زندگی کی ضرورتیں بھی بدل گئی ہیں۔ اس لئے مساوات اور انصاف کا حلقۂ اثر بھی بہت وسیع ہوگا۔ یعنی مقاصد تو وہی رہیں گے۔ لیکن اُن کی عملی شکل حالات واسباب کی تبدیلی کی وجہ سے پہلی سی نہ ہوگی

(ص ۷، ۴)

مولانا عملی شکل کی جو تبدیلی چاہتے ہیں اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر لیا جائے بلکہ جیسا کہ ان کی تمثیل سے صاف ظاہر ہے اس کا منشا یہ ہے کہ فقہا جہاں جہاں گنجائش دیکھیں وہ اصول تشریح وتقنین کی روشنی میں تبدیلی کر لیں۔ مثلاً غلام بنانا عہدِ فاروقی میں مباح تھا۔ لیکن اب بین الاقوامی حالات کی وجہ سے اگر مسلمانوں کا امام اس کو بند کر دے تو یہ جائز ہوگا اور نہ صرف یہ کہ جائز ہوگا بلکہ اسے ایسا کرنا ہی چاہیئے۔ اسی طرح خلافتِ راشدہ میں مسلمانوں

کے دوسری قوموں سے سیاسی اور تجارتی تعلقات و روابط اس زمانہ کے حالات و مقتضیات کی بنا پر خاص خاص اصول و آئین پر مبنی تھے۔ لیکن آج چونکہ حالات دوسرے ہیں اس لئے مسلمانوں کو از سر نو غور کرنا ہوگا کہ وہ دنیا کی دوسری قوموں کے ساتھ اس نوع کے روابط قرآن و سنت کی روشنی میں کس طرح قائم رکھ سکتے ہیں اور اس کے دفعات و شرائط کیا ہوں گے؟ مولانا سندھی کے نزدیک عہد خلفاء راشدین میں جو کچھ ہوا وہ جس طرح قرآنی دستور عمل کا ایک نمونہ تھا۔ اسی طرح مسلمان زمانہ کے دگرگوں حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب جو کچھ کریں گے وہ بھی قرآنی دستور و آئین کا ہی ایک نمونہ ہوگا۔ نہ کہ اس کا غیر۔ مولانا نے یہ خیال ظاہر کر کے کوئی نئی بات نہیں فرمائی بلکہ وہی بات کہی ہے جسے عام طور پر آج کل ہمارے روشن خیال علماء "فقہ کی جدید تدوین و ترتیب" کے زیر عنوان اکثر کہتے رہتے ہیں۔

آپ نے دیکھا مولانا کا مقصد کیا ہے؟ کس درجہ حقیقت افروز اور دل لگتی بات کہی ہے اور تاریخ اسلام کی حکومتی ادوار کا کتنا اچھا اور پاکیزہ تصور پیش کیا ہے۔ لیکن جناب ناقد کو ان عبارتوں میں مولانا کی کفر سامانی کا عفریت جاں شکار اپنی بھیانک شکل میں نظر آرہا ہے اور وہ ان کا مفہوم یہ متعین کرتے ہیں کہ مولانا دین حق کی برتری کے قائل ہی نہیں، اور ان کے نزدیک قرآنی حکومت کا زمانہ گذر گیا۔

بہ بیں تفاوت رہ از کجا است تا بکجا

اقبال نے غالباً اسی قسم کے سخن فہمان عالمِ بالا کی نسبت کہا ہے اور ٹھیک کہا ہے۔

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری

جناب ناقد کو مولانا سندھی کی اس دعوتِ تجدید و اصلاح میں دینِ حق کی برتری سے انکار کا سامان نظر آتا ہے۔ لیکن شاید انھیں خبر نہیں ہے کہ ان کے عارف لاہوری اور ہمارے حکیم شرق ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اپنے انگریزی زبان کے چھٹے لکچر میں (جس کا عنوان ہے
"The principle of movement in the structure of Islam")
جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ سندھی غریب کے افکار سے بھی زیادہ شدت رکھتے ہیں۔ یہ لکچر انگریزی میں ہے! ور اردو میں اب تک اس کا ترجمہ نہیں ہوا۔
ناقد صاحب سے گذارش ہے کہ اگر اب تک یہ لکچر آپ کی نظر سے نہیں گذرا ہے تو اب دیکھ لیں اور پھر فرمائیں کہ جب حضرت شیخ الہندؒ کے معنوی لختِ جگر کی نسبت جناب کا وہ فتویٰ ہے تو اب اسلامیانِ ہند کے شاعرِ حکیم کے متعلق کیا حکم ہے؟

بڑا مزہ ہو جو محشر میں ہم کریں شکوہ
وہ منتوں سے کہیں چپ رہو خدا کے لئے

اس کتاب کے بعض حوالے آگے آئیں گے

ممکن ہے بعض لوگوں کو مولانا سندھی کا یہ فقرہ اکھرے کہ "یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا"۔ یعنی خلافتِ راشدہ ایسی حکومت جو قرآنی دستور کا اعلیٰ نمونہ ہوا اب قائم نہیں ہو سکتی۔ لیکن ان حضرات کو یقین کرنا چاہیئے کہ کوئی حقیقت خواہ کتنی ہی تلخ اور ناگوار ہو۔ بہرحال حقیقت ہے! اور اُسے انگیز کرنا ہی چاہیئے۔ اگر یہ واقعہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ ایسے خلفاء، اور حضرت سعد بن وقاص، ابو موسیٰ اشعری۔ مغیرہ بن شعبہ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہم جیسے عمال و ولاۃ اور صحابۂ کرام و تابعین عظام جیسی رعایا جو مشکوٰۃِ نبوت سے براہِ راست یا ایک واسطے سے مستنیر ہو رہے تھی ایک مرتبہ پیدا ہونے کے بعد پھر پیدا نہیں ہوئے اور نہ اب آئندہ پیدا ہوں تو ہمیں باور کرنا چاہیئے کہ خلافت راشدہ ایسے طرز کی قرآنی حکومت بھی اب کبھی قائم نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ممکن ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم ہی کیوں فرماتے کہ میرے بعد خلافت تیس سال ہوگی اور اس کے بعد "ملکِ عضوض" کا دور دورہ شروع ہو جائے گا۔

خلافتِ راشدہ کے بعد سے اب تک کی پوری تاریخ اسلام گواہ ہے کہ اس مدت میں وقتاً فوقتاً خلافت راشدہ کے طرز کی حکومتیں قائم کرنے کی کیسی عظیم الشان اور مخلصانہ کوششیں ہوئی ہیں مگر ان کا انجام کیا ہوا۔ دور کیوں جائیے! پہلی صدی ہجری کے ختم پر ہی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اس سلسلہ میں کیا کچھ نہیں کیا۔ لیکن ارباب خبر جانتے ہیں کہ خود ان کے گھر اور خاندان والوں

نے ان کی مخالفت میں کیا کمی کی۔ اور آخر کار دو سال کی خلافت کے بعد ہی انھیں مسموم ہو کر جامِ شہادت نوش کرنا پڑا ایں جو چیز خیر القرون میں نہ ہو سکی وہ اب دورِ پُر فتن میں کیوں کر ہو سکتی ہے۔

رسوم مذاہب

فاضل ناقد کو مولانا کے متعلق جو مغالطہ خلافتِ راشدہ والی مذکورہ بالا عبارت سے ہوا۔ اسی قسم کا مغالطہ ایک اور عبارت سے ہوا ہے جس سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مولانا شاید اسلام کا قلادہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے۔ وہ عبارت یہ ہے۔

میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لئے ضروری سمجھتا ہوں کہ اس پر چلنے سے ہر فردِ انسان کی انانیت بیدار ہوتی ہے۔ بدقسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دینِ حق مان لیا اور جو ظاہری طور طریقوں میں ان سے مختلف ہوا اس کو کافر قرار دیا اور یہ نہ دیکھا کہ دین کا جو مقصودِ حقیقی ہے۔ وہ ان کے ہاتھ آتا بھی ہے یا نہیں"۔

جناب ناقد اس عبارت کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

"جانے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ کیا نماز پڑھنا، روزے رکھنا، زکوٰۃ کی ادائی، حج ادا کرنا یہ سب طور طریقے ہیں اور جو ان کا قائل نہ ہو وہ رب العالمین کی بارگاہ میں مقبول ہو سکتا ہے؟ اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ محدود مذہب سے مراد کیا ہے کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟ (معارف ص ۱۷۴)

اصل مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ مولانا جب اسلام کے بارے میں غیر مسلموں سے گفتگو کرتے تھے تو ان کا اس معاملہ میں ایک خاص اصول تھا۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ عصر جدید کا ذہن مذہب کو ان پرانے طریقوں سے سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا جن کے ذریعہ پہلے زمانہ میں مذہب کی حقیقت سمجھائی جاتی تھی۔ مثلاً اگر آج یورپ کے سائنس زدہ کسی آدمی کے سامنے مذہبی اور اخلاقی اقدار کا ذکر کر کے یوم آخرت کا تذکرہ کریں تو اس کا ذہن اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے گا۔ اس کے برعکس وہ آج مذہب کو ایک انسانی نظام کی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے یعنی اگر کوئی مذہب سچا ہے تو وہ انسانوں کی موجودہ زندگی کو بہتر بنانے کے لئے کیا کچھ کر سکتا ہے۔ اس مذہب کا پابند ہو کر ایک قوم کے تعلقات دوسری قوموں کے ساتھ کیسے ہوں گے؟ ان کی معاشی اور اقتصادی حالت کیا ہو گی؟ زندگی کے متعلق ان کا نقطۂ نظر کیا ہو گا؟ اس بنا پر مولانا فرماتے تھے کہ جب تم کسی غیر مسلم سے گفتگو کرو تو بالکل غیر جانبدار ہو کر کرو یعنی اس طرح کہ گویا دو غیر مسلم آپس میں گفتگو کر رہے

ہیں۔ اور پھر اسلام کو بحیثیت ایک اعلیٰ ترین فکر و نظام کے پیش کر دو تو تم دیکھو گے کہ اس کے دو نتیجے ہوں گے ایک تو یہ کہ وہ تمہاری باتوں کو عالی حوصلگی اور وسعتِ قلب کے ساتھ سُنے گا۔ اور دوسرا یہ کہ جب اس پر اسلام کی حقیقت بحیثیت ایک اعلیٰ اور مکمل اور بہر جہت تمام نظام کے روشن ہوجائے گی۔ اور اس کو یہ یقین ہو جائے گا کہ اسی نظام سے وابستہ ہو کر دنیا کے لوگ امن و چین اور خوشحالی کی زندگی بسر کر سکتے ہیں تو وہ فوراً اس کو قبول کرے گا اور اس نظام و فکر کی حقیقی عظمت اس کے دل میں پیدا ہوجائے گی۔ اس کے بعد تمہارے لئے موقع ہے کہ تم اسلام کی دوسری تعلیمات سے اس کو آشنا کر دو۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ مولانا کا اصل مشن اسلام کو حقیقتہً عالمگیر بنانا، اور دنیا کی تمام قوموں کو اس کا حلقہ بگوش کرنا ہے اس لئے وہ ہمیشہ اصولی اور بنیادی امور پر گفتگو کرتے ہیں۔ مسائل جزیہ، یا رسوم شرعیہ کا ذکر نہیں کرتے۔ ورنہ جو شخص خود رسوم کا اس قدر پابند ہو کہ نماز با جماعت کو ترک نہ کرے، تہجد تک کی نماز بالالتزام ادا کرے۔ اوراد و ظائف کا پابند ہو، روزہ سفر میں بھی قضا نہ ہونے دیتا ہو، حج کئی ایک کئے ہوں، قیام حجاز کے زمانہ میں کثرت طواف میں اس کو لطف و سرور ملتا ہو۔ اس کی نسبت یہ باور کرنا کہ وہ رسوم کو ظاہری طور طریق سمجھ کر غیر اہم قرار دیتا ہے کیونکر قرین صواب ہو سکتا ہے؟

یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہیئے کہ بظاہر عبادات اور شعائر دینیہ کے لئے رسوم کا لفظ نامناسب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے کہ یہ

اصطلاح خود مولانا کی اپنی نہیں ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ اور تفہیمات میں اس لفظ کو اسی معنی میں متعدد موقع پر استعمال کیا ہے؛

اب سنئے! رسوم کے متعلق مولانا کا کیا خیال ہے۔ اس سلسلہ میں لائق تبصرہ نگار کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ مولانا رسوم کو لازمی اور ضروری قرار نہیں دیتے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"امام ولی اللہ تمام شرائع الٰہیہ کے اندر رسوم کو مرکز مانتے ہیں قرآن عظیم نے اس کو معروف کے لفظ سے تعبیر کیا ہے (ص ۳۹)

ایک جگہ ان کا ارشاد ہے۔

"زندگی جب اس دنیا میں اسباب وحالات کا جامہ پہنتی ہے تو اسی ممکن اور موجود ہونے کے لئے لامحالہ رسوم اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ ان رسوم کے بغیر زندگی زمان ومکان کے دائرہ میں وجود پذیر نہیں ہو سکتی"

(ص ۳۸)

لیکن مولانا کا منشاء یہ ہے کہ "رسوم کو رسوم ہی سمجھا جائے لباس لباس ہی رہے۔ اسے صاحب لباس نہ مان لیا جائے" (ص ۳۸) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مذہب کی اصل روح اور رسوم ان دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ مذہب کی غرض وغایت مولانا کے لفظوں میں یہ ہے کہ انسان کی انانیت بیدار ہو۔ اس "انانیت" کے لفظ سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے۔ مولانا خود اس کی تشریح ایک اور جگہ اس طرح کرتے ہیں۔

جب انسان میں یہ باطنی شعور بیدار ہو جاتا ہے تو وہ اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ "انا" کسی اور وجودِ برتر کا پرتو ہے، یا یہ انسانی انا "کسی بڑے" انا" کا فیضان ہے، یہ ہے انسان کا شعور خداوند تعالیٰ کے وجود کا، سکندر نامہ میں نظامی نے اس حقیقت کو یوں پیش کیا ہے " تو ئی آنکہ تا من منم با منی"

(ص ۱۰۱)

مذہب کی اصطلاح میں مولانا کی اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ مذہب کا مقصد انسان کا رشتہ خدا سے جوڑنا اور ایک ما ورا ہستی کا تصور اس کے ذہن و دماغ میں پیدا کرنا ہے۔"

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس رشتہ کے حقوق و فرائض کیا ہیں ؟ اور اللہ کا تقرب کس طرح حاصل ہو سکتا ہے ؟ تو مذہب اس سوال کے جواب میں رسوم کی تعین کرتا ہے ۔جن کو مولانا لازمی اور ضروری قرار دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی وہ اس حقیقت پر متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ رسوم محض ذرائع اور وسائل ہیں اصل مقصود و مطلوب تقرب الی اللہ ہے جو مذہب کی روح اور بنیادی حقیقت ہے۔ دونوں کی اس حیثیت کو فراموش نہ کرنا چاہیئے ورنہ اگر خلط مبحث کر دیا جائے گا تو نتیجہ گمراہی اور فوتِ مقصد کے سوا کچھ اور نہ ہوگا۔ چنانچہ ارشاد ہے

" لیکن جب لباس ہی پر زور دیا جائے اور رسوم ہی اصل مذہب کا درجہ حاصل کر لیں اور اکثریت قبلہ کو قبلہ نما سمجھنے سے عاری ہو جائے تو پھر یہ رسوم بُت بن جاتے ہیں"

(ص ۳۸)

مولانا نے یہ جو کچھ کہا کوئی عجوبہ اور انوکھی بات نہیں ہے۔ آج ہر شخص

اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ ہم میں کتنے ہیں جو نماز پڑھتے، روزہ رکھتے ہیں اور زکواۃ دیتے ہیں اور حج بھی کراتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کی یہ عبادتیں مذہب کی اصل روح سے خالی ہونے کے باعث ان کے لئے فحشا اور منکر سے باز رہنے کا سبب ثابت نہیں ہوتیں۔ ان کے نزدیک اصل دین یہی رسوم ہیں۔ اور انھیں کے بجالانے پر انھوں نے نجاتِ اخروی کا دارو مدار سمجھ رکھا ہے۔ وہ نماز پڑھتے ہیں اور ساتھ ہی بدکاری اور شرابخوری کا بھی شغل مستمر رکھتے ہیں۔ زکواۃ ہر سال پابندی سے ادا کرتے ہیں۔ لیکن سودی کاروبار اور حرام تجارت کرتے ہوئے بھی شرم محسوس نہیں کرتے۔ حج کو جاتے ہیں لیکن حج کے بعد اپنے آپ کو تمام گناہوں سے سبکدوش تصور کر لینے کے باعث ان کو کسی گناہ کبیرہ کے ارتکاب میں ذرا تامل بھی نہیں ہوتا۔ بقرعید پر بجائے ایک کے دس دس قربانیاں کرتے ہیں۔ لیکن اللہ کے راستہ میں ایک انگلی شہید کرانے کے حوصلہ سے بھی یکسر محروم ہوتے ہیں۔ عبادات کرکر کے اللہ کی توحید کا زبان سے اقرار کرتے ہیں۔ لیکن ان کے دلوں میں حرص وطمع، خودغرضی، زرپرستی، جاہ پسندی کے ہزاروں بتکدے آباد ہیں۔ غیر اللہ کے احکام وقوانین کی پوجا کرتے ہیں۔ چند قصہائے سیم و زر کے لئے امیروں اور رئیسوں کے دروازوں پر جبہ سائی کرتے ہیں۔ اور ان کو امر بالمعروف ونہی عن المنکر کرنے کے بجائے ان کی شان میں مدحیہ قصائد پڑھتے ہیں اور نہیں جانتے کہ اس طرح وہ اللہ کے حقوق کو کس بیدردی سے پامال کر رہے ہیں۔ رہی اور ظاہری طور پر نماز روزہ

کی پابندی کرنے کے باوجود نہ ان کا دل مسلمان ہوتا ہے اور نہ ان کی روح مذہب کی اصل حقیقت سے آشنا ہوتی ہے۔ ان کے اخلاق خراب ہوتے ہیں۔ معاملات میں دیانت اور راست بازی سے ان کا دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ زبان سے چاہے نہ کہیں مگر ان کا اندرونی جذبہ یہی ہوتا ہے کہ اگر محرکات کے ارتکاب، فواحش و منکرات پر اصرار اور رذائل اخلاق میں انہماک کے ساتھ ساتھ وہ روزہ نماز بھی کرتے رہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ

رند کے رند رہے ہاتھ سے جنّت نہ گئی

کسی خاص طبقہ اور گروہ کی خصوصیت نہیں۔ آج ہر طبقہ اور ہر گروہ میں اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ تاجر عیاش اور شرابخور ہونے کے باوجود زکوٰۃ بھی ادا کر رہا ہے۔ سرکاری افسر نماز روزہ کی پابندی کے ساتھ غیر اللہ کو اپنا خدا بھی بنائے ہوئے ہے۔ صوفی وجد و مراقبہ اور ذکر و حال کے ساتھ اعلائے کلمۃ اللہ کے جذبہ سے بالکل محروم ہے۔ مولوی قال اللہ اور قال الرسول کے ورد کے باوجود حقوق العباد اور اسلامی جرأت و بیباکی اور ایک مومن کی پاک نظری سے کوئی سروکار نہیں رکھتا تو کیا یہ سب اللہ اور اس کے رسول کے مجرم نہیں ہیں۔ کیا انہوں نے خدا کو چھوڑ کر رسوم کو پوجنا شروع نہیں کر دیا ہے۔ کیا یہ اصل دین کے مقصد بلند سے بے بہرہ اور محروم و ناآشنا نہیں ہیں۔ دین کا اصل مقصد تھا تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن۔ پھر اگر یہ نمازیں اور یہ روزے ہی اصل دین ہیں جو محض رسماً ادا

کرئیے جائیں تو یہ تزکیہ کیوں نہیں ہوتا۔ دلوں پر کفر و شرک اور اعمال سیئہ کا توبر تو زنگ کیوں چڑھا ہوا ہے اور یہ ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار مسلمان کیوں شعلہ ہونے کے باوجود خس و خاشاک کی غلامی پر قناعت کرکے بیٹھ گیا ہے۔ اگر محض رسوم کی پابندی حزب اللہ میں داخل ہونے کے لئے کافی اور وافی ہے تو اللہ کے وعدہ کے مطابق آج اس بدنصیب قوم پر فلاح کے دروازے کیوں نہیں کھلتے اور "انتم الاعلون" کا تاج اس کے سر پر کیوں نہیں رکھا جاتا۔ آخر یہ کیا قہر ہے کہ آج وراثت ارضی کے سچے مستحق کے لئے شہرستانِ امن و عافیت میں ایک انچ زمین بھی باقی نہیں رہی۔ حکومتِ ربانی کے علمبردار اور خارزار ذلت و نکبت میں یوں وقفِ آلام و مصائب ہوکر جبیں خیر الامم کے طغرائے امتیاز سے سرفراز اور اس طرح زاغ و زغن ظلم و ستم کے پنجوں میں گرفتار ہوں۔

فاھا ثم آھا ثم آھا

اسے کون باور کرے گا کہ کوئی محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام ہو اور پھر اس کا حال یہ ہو

برِیشم قبا خواجہ از محنتِ او
نصیبِ تنش جامۂ تار تارے

تو پھر کیا اس کے صاف معنیٰ یہ نہیں ہیں کہ ہم نمازیں پڑھتے ہیں مگر در حقیقت وہ نمازیں نہیں ہیں۔ روزہ رکھتے ہیں مگر در اصل وہ فاقہ ہیں روزہ نہیں اور کیا یہ نمازیں اور یہ نمائشی روزے اس قابل نہیں کہ ان میں روح

پیدا کرکے انھیں سچی نمازوں اور حقیقی روزوں کی شکل میں منتقل کیا جائے جن میں مذہب کی اصل روح کارفرما ہو اور جن پر وہ نتائج مرتب ہوں جو ان پر مرتب ہونے چاہئیں۔ پس یہ ہے مولانا کا اصل مطلب اور یہ ہے ان کی حقیقی مراد۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

بے شک رسوم قابلِ احترام ہیں لیکن اس وقت تک جب تک وہ حقیقت اور حکمت سے بہرہ ور رہتی ہیں۔ لیکن جب رسوم کھوکھلی ہوجائیں اور ان کے اندر صحیح روح باقی نہ رہے تو پھر ان کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے"۔ (ص ۳۹)

صوفیا رکرام کے نزدیک جو نماز حضورِ قلب کے ساتھ ادا نہ ہو وہ نماز ہی نہیں ہے تو اگر مولانا نے یہ فرمادیا کہ جو نماز محض رسمًا اور ریا و نمائش یا خود فریبی کے جذبہ کو تسکین دینے کے لیے ادا کی جائے وہ درحقیقت نماز نہیں تو فرمایئے کیا قصور کیا!

اس موقع پر اس بات کا ذکر کردینا بھی ضروری ہے کہ ہم نے خود مولانا کی زبان سے مذہب و رسوم کے فرق پر جو تقریر سُنی ہے۔ اوپر کا بیان اسی کی روشنی میں ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ ہمارے خیال میں اس موقع پر سرور صاحب سے بیان میں غلطی ہوئی ہے۔ اُنھوں نے ترکِ رسوم کے ساتھ وحدتِ انسانیت کا جوڑ لگا کر اصل مسئلہ کو مغالطہ انگیز بنا دیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں چیزیں بالکل الگ الگ ہیں۔ ہم اپنے یقین کی بنا پر کہتے ہیں کہ مولانا رسوم کے بالکل ترک کے قطعاً قائل نہیں ہیں۔ بلکہ

وہ غیر ذی روح کی جگہ ذی روح اور نمائشی رسوم کی جگہ حقیقی رسوم چاہتے ہیں۔ چنانچہ ان کا یہ فقرہ "ان کا بدلنا اور ان کی تجدید لازمی ہو جاتی ہے" بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ تجدید میں اصل شے فنا نہیں ہوتی بلکہ متعدد اسباب سے اس کے اصل رُخ پر جو اوہام وظنون کا گردوغبار پڑ جاتا ہے۔ اس سے اس کو صاف اور منقح کر دیا جاتا ہے۔

فاضل ناقد پوچھتے ہیں کہ مولانا کی عبارت میں محدود مذہب سے کیا مراد ہے؟ کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟" جواباً عرض یہ ہے کہ محدود مذہب سے مولانا کی مراد اسلامی شریعت نہیں ہے اور نہ کبھی ہو سکتی ہے۔ بلکہ وہ فقہی مذاہب مراد ہیں جو اسلامی شریعت کی ہی شرح کا حکم رکھتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"بدقسمتی سے لوگوں نے اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا اور جو ظاہری طور طریقوں میں ان سے مختلف ہوا اس کو کافر قرار دیا (ص ۱۷۴)

ممکن ہے کسی کو اس پر تعجب ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ کسی ایک امام کی تقلید میں حد درجہ غالی ہوتے ہیں وہ اپنے امام کے مقلدین کے سوا دوسروں کو مسلمان بھی مشکل سے ہی باور کر سکتے ہیں۔ اب تو خیر یہ چیز کم ہو گئی ورنہ گذشتہ زمانہ میں خود ہندوستان میں ہی مقلدوں اور غیر مقلدوں میں جو جنگ برپا رہتی تھی وہ ہر شخص کو معلوم ہے۔ یا ایک زمانہ میں مصر میں حنفیوں اور شافعیوں میں جو اکھاڑہ بازی"

ہوئی ہے۔اس سے ارباب علم باخبر ہیں۔آج بھی آپ سرحد کے بعض علاقوں میں جاکر دیکھیے کہ شامی یا ایک اور کتاب کے علاوہ ناممکن ہے کہ آپ ان کے سامنے فقہ کی کسی اور کتاب کا نام بھی لے سکیں۔ مولانا اس ذہنیت کے برخلاف زبردست احتجاج کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اسلام عالمگیر مذہب ہے وہ کسی ایک فقہی مسلک (یا مذہب) میں محدود نہیں ہے۔ کسی ایک فقہی مذہب کی پیروی کی وجہ سے ظاہری طور طریقوں میں بعض لوگوں کو دوسرے لوگوں سے جو امتیاز پیدا ہوجاتا ہے۔اس کی بنا پر اپنے آپ کو دین حق پر سمجھنا اور دوسرے فقہی مذہب کے پیرووں کو کافر قرار دینا سراسر گمراہی ہے۔ خود میرے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا ہے کہ مسجد حرام میں ہندوستانیوں نے مالکی مذہب کے لوگوں کو ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے دیکھا تو انہوں نے مجھ سے پوچھا کہ یہ کون لوگ ہیں؟ میں نے کہا "مالکی" وہ بولے تو کیا یہ بھی مسلمان ہیں؟" میں نے کہا "شاید آپ لوگوں سے زیادہ سچے" اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کس طرح ایک ملک کے لوگ اپنے ہی محدود مذہب کے ظاہری طور طریقوں کو عین اسلام سمجھتے ہیں۔ مولانا اسی پر متنبہ کر رہے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں فقہاء کے اسباب اختلاف پر بحث کرتے ہوئے آخر میں فقہی مذاہب کے پیرووں کے باہمی جدل و نزاع اور تقلید جامد کے مضرات پر جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ اس سے کم نہیں جو مولانا سندھی نے اس سلسلہ میں کہا ہے۔

فرماتے ہیں۔

''ان لوگوں نے دین میں غور د خوض کرنا چھوڑ دیا ہے اور کافروں کی طرح یہ لوگ بھی یہی کہتے ہیں کہ'' ہم نے اپنے آباء واجداد کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے۔ ہم انھیں کے نقش قدم پر چلیں گے۔ پس خدا سے ہی فریاد ہے۔ اور اسی پر بھروسہ اور توکل ہے (ج ۱ص ۱۴۳)

رسوم کے معاملہ میں مولانا سندھی کس درجہ'' دقیانوس'' اور قدامت پسند تھے اس کا اندازہ اس ایک بات سے ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ ہمارے فاضل دوست مولانا سید ابو النظر رضوی کا ''برہان'' میں ایک مقالہ شائع ہوا تھا جس میں انہوں نے مولانا ابو الکلام آزاد کے ترجمان القرآن کے بعض حصوں پر جن سے رسوم کی عدم اہمیت مترشح ہوتی تھی، نکتہ چینی کی تھی۔ مولانا سندھی کی نظر سے جب یہ مقالہ گذرا تو آپ نے فوراً فاضل مقالہ نگار کو ایک خط لکھا اور اس میں اس مقالہ کی تحسین ان الفاظ میں کی:۔

کل ''برہان'' پہنچا۔ آپ کے مقالہ نے ترجمان القرآن کی غلطی پر متنبہ کر کے میرا بوجھ ہلکا کر دیا۔ مکہ معظمہ میں جب ہمیں ترجمان القرآن ملا تو ہم نے اسی وقت سے اپنے حلقۂ درس میں اس مسئلہ کی تنقیح اور تنقید شروع کر دی تھی۔ لیکن پریس میں یہ فرض آپ نے ادا کیا ہے۔ امام ولی اللہ کے متبعین کا فرض ہے کہ آپ کا شکریہ ادا کریں فجزاکم اللہ خیراً عن الاسلام واہلہ''

(گوٹھ پیر جھنڈا۔ حیدرآباد سندھ۔ سندھ ساگر انسٹیٹیوٹ ۲۰ جولائی ۱۹۴۳؁ء ہندی)[1]

---

[1] مولانا سندھی نے یہ ایک نیا سنہ ایجاد کیا تھا جس کی ابتدا روہ سلطان محمود غزنوی کے ہندوستان پر حملے کرتے تھے۔

خلط مبحث نہ کیجئے۔ یہاں مقصد یہ نہیں ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد پر جو اعتراض کیا جاتا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں اور خود مولانا سندھی جس کو ترجمان القرآن کی غلطی بتا رہے ہیں وہ دراصل غلطی تھی بھی یا نہیں۔ مدعا صرف یہ جتانا ہے کہ مولانا ابوالکلام نے........رسوم کے معاملہ میں ایک مقام پر جس ابہام سے کام لیا ہے مولانا سندھی کی طبیعت اسے بھی گوارا نہ کر سکی اور وہ اس سے اس درجہ بیزار ہیں کہ اس پر نکتہ چینی کرنے والے کو اسلام اور اہل اسلام کی طرف سے جزائے خیر کا مستحق سمجھتے ہیں اور خود اپنے حلقہ درس میں اس کے خلاف تبلیغ کرتے ہیں۔ اب خود سوچئے کہ کیا ایسے شخص کی نسبت یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ اسلامی رسوم کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا۔

سچ پوچھئے تو ہمارے نزدیک مولانا سندھی کا سب سے بڑا کمال یہی ہے کہ وہ ایک طرف خیالات و افکار کے اعتبار سے نہایت شدید قسم کے انقلابی ہیں جو تمام موجودہ فاسد نظاموں کو توڑ پھوڑ کر ایک نئی دنیا صالح تہذیب و تمدن کے اساس پر بنانا چاہتے ہیں اور دوسری جانب وہ دینی رسوم وظواہر کے بھی سختی سے پابند ہیں اور ان میں کسی قسم کے ادنیٰ تساہل کو بھی روا نہیں رکھتے۔

ذی المعالی فلیعلون من تعالیٰ
ھٰکذا ھٰکذا والا فلا لا

دینِ اسلام کی عالمگیریت

پھر کیا عجیب بات ہے کہ اسلام کی عالمگیری پر جو مولانا کا ایمان و اعتقاد ہے اور جس کو دنیا سے منوانا ان کی زندگی کا ایک ایسا اہم مشن تھا جس کے لئے وہ عمر بھر جد و جہد کرتے رہے۔ ہمارے فاضل ناقد اس کو بھی شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ غالباً مولانا اسلام کو عالمگیر مذہب تسلیم کرتے ہی نہیں تھے۔ چنانچہ مولانا کی ایک عبارت کو نقل کر کے لکھتے ہیں

"گویا اسلام کی حیثیت آپ کے (مولانا سندھی) نزدیک صرف ایک قومی اور ملی مذہب کی رہ گئی وہ ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ (معارف ص ۱۷۵)

مولانا نے ایک جگہ نہیں متعدد بار اسلام کی عالمگیری کا اقرار و اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ صفحہ ۴۴ پر ہے "اسی کے (قرآن کے) ماننے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے" پھر صفحہ ۹۸۔ ۱۹۹ اور ۲۷۵ پر بھی اسی عقیدہ کا اعادہ کیا ہے۔ قرآن کو آخری کتاب اور اسلام کو آخری دین بتاتے ہوئے

فرماتے ہیں۔

"قرآن اور اسلام کی حیثیت ایک کسوٹی اور میزان کی ہے کیونکہ وہ آخرترین کتاب اور دین ہے" (ص ۱۸۴)

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

"بے شک قرآن قریش کی زبان اور ان کی ذہنیت[1] کے مطابق نازل ہوا لیکن تھا وہ خدا کا پیغام جو قریش کے واسطہ سے ساری دُنیا کو دیا جا رہا تھا" (ص ۱۸۸)

علاوہ بریں مولانا کی وہ طویل عبارت دوسری قسط میں گذر چکی ہے جس میں آپ نے مسلمانوں کو اس پر شدید ملامت کی ہے کہ وہ اسلام کو ایک خاص ملک یا طبقے کی ملکیت بنا کر بیٹھ گئے ہیں اور جدید آلات و وسائل نشر و اشاعت و تبلیغ سے کام لے کر وہ اسلام کے پیغام کو دنیا میں پھیلاتے نہیں۔

دراصل فاضل ناقد کے اس مغالطہ کا اصل باعث یہی ہے کہ انہوں نے مولانا کی نسبت یہ اعتقاد قائم کر رکھا ہے کہ مولانا وحدتِ ادیان کے بایں معنی قائل تھے کہ دین دین سب برابر ہیں کسی ایک دین کو دوسرے

---

[1] یہاں ذہنیت کے لفظ سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے۔ اس سے مراد قریش کا انداز فہم اور اسلوب بیان ہی ہے! اور یہ ہر عربی داں جانتا ہے کہ قرآن مجید قریش کے ہی انداز فہم اور اُن کے ہی اسالیب بیان کے مطابق نازل ہوا ہے۔ اس کی مفصل بحث آگے آئیگی۔

دین پر مزیت و فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اس بنا پر ہر شخص کو اختیار ہے کہ جس دین کو چاہے قبول کرے۔

ہم گذشتہ سطور میں بتا چکے ہیں کہ مولانا وحدتِ ادیان سے ہرگز یہ مراد نہیں لیتے اور اس کو خود مولانا کی عبارتوں سے ثابت کر چکے ہیں۔ کوئی شبہ نہیں کہ ایک صحیح العقیدہ مسلمان کی طرح مولانا کا بھی عقیدہ یہی ہے کہ اسلام دنیا کا آخری دین برحق ہے اور اب انسانیت کی نجات و عافیت کا واحد راستہ یہی ہے۔ لیکن دوسری قوموں کو اس حقیقت کا یقین دلانے اور ان کو اس مقصد تک لانے کے لئے مولانا نے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ ایک خالص منطقی استدلال کا طریقہ ہے:

چنانچہ وہ پہلے اس بات کو باور کراتے ہیں کہ ہر شخص کے لئے ایک مستقل دین کی ضرورت ہے جس سے وہ اعتقاداً اور عملاً دونوں حیثیتوں سے پورے طور پر وابستہ ہو۔ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں۔

"وحدتِ ادیان ان معنوں میں کہ چونکہ سب دین ایک ہی ہیں اس لئے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری چیز نہیں غلط چیز ہے۔" (ص ۱۵۰)

پھر اسی کی مزید تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے۔

"وحدتِ ادیان کو اس طرح ماننا نراج اور انارکزم ہے۔ شریعت طریقت پر مقدم ہے یعنی ایک شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس جماعت میں رہے اس کے اجتماعی قانون کو تسلیم کرے یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے

جی میں جو آئے وہ اسی کو اپنا قانون بنائے اور اسی پر چلنے کی کوشش کرے اس سے زندگی میں کوئی نظم پیدا نہیں ہو سکتا اور جماعتی زندگی کا سرے سے شیرازہ ہی بکھر جاتا ہے۔" (ص ۱۵۰)

یہ ہے منطق کے قاعدہ کے مطابق حجت کا مقدمۂ صغریٰ اب اس کے ساتھ بطور کبریٰ مولانا کی وہ عبارتیں ملائیے جن میں سے کچھ اس مضمون کی دوسری قسط میں اور دو تین ابھی گذر چکی ہیں اور جن میں مولانا نے پوری وضاحت وصراحت اور کامل وثوق واعتماد سے کہا ہے کہ انسانیت کی نجات قرآن کے قانون کے اتباع میں ہی منحصر ہے۔" "اسلام دنیا کا آخری مذہب، قرآن دنیا کی آخری آسمانی کتاب ہے" تو اب ان دونوں مقدموں کی ترتیب اس طرح ہوگی:-

(۱) وحدتِ ادیان کے باوجود ایک مستقل دین کا ماننا ضروری ہے

(۲) اسلام ہی دنیا کا سب سے اعلیٰ دین ہے۔

اب اگر کوئی شخص ان دونوں مقدموں کو صحیح تسلیم کرتا ہے یا آپ اس سے ان کی صداقت تسلیم کرالیتے ہیں تو بتائیے کہ اس کے بعد "حد اوسط" کو گرا کر جو نتیجہ نکلے گا وہ اس کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے کہ ہر شخص کا، ہر قوم اور ہر ملک کا مستقل دین اسلام اور صرف اسلام ہی ہو سکتا ہے اور کرۂ ارض کے تمام بسنے والوں کو رنگ ونسل کے اختلاف اور قومیتوں کے تفاوت وتباین کے باوصف صرف دین قیم اسلام کا ہی علماً وعملاً حلقہ بگوش ہونا چاہئے۔ وھٰذا ھو المراد

اب ذرا مولانا کا وہ بیان بھی سن لیجئے، جس سے ہمارے لائق دوست مولانا مسعود عالم ندوی نے مولانا سندھی کی نسبت یہ سمجھا ہے کہ "مولانا مرحوم کے نزدیک اسلام کی حیثیت صرف ایک قومی و ملی مذہب کی رہ گئی اور وہ (اسلام) ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ مولانا کا بیان من و عن حسب ذیل ہے۔

عقیدہ وحدت الوجود ۔ وحدتِ ادیان اور ایک مستقل دین کی جو بالترتیب جدا جدا حیثیتیں ہیں ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا (سندھی) نے فرمایا کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت اور قوم کی ہے۔ میں انسانیتِ عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں اور اسی بنا پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے۔ قوم بین الاقوامیت اور انسانیت ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں بعینہٖ میرا شخصی عقیدہ میرا قومی اور ملی مذہب وحدتِ ادیان اور وحدت الوجود ذہن کے ارتقائی منازل ہیں"۔

مولانا نے اس بیان میں تین چیزوں (وحدت الوجود۔ وحدتِ ادیان اور مستقل دین) کے باہمی رابطہ نسبتی پر روشنی ڈالی ہے۔ اس لئے پہلے ان میں سے ہر ایک کی اصل حقیقت الگ الگ معلوم کر لیجئے اور پھر ملاحظہ فرمائیے کہ ان میں کونسا علاقۂ ارتباط ہے۔

•

وحدت الوجود

ہم اس عالم میں دیکھتے ہیں کہ بہت سی چیزیں اپنی اصل حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ گھوڑا اور انسان دونوں مختلف النوع ہستیاں ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جنس یعنی حیوانیت میں ایک ہیں۔ اس جنس کے ساتھ "ناطق" کی فصل لگائیے تو اس سے ایک نوع انسان کی حاصل ہوتی ہے اگر اسی جنس کے ساتھ "صاہل" کی قید لگالیں تو اب ایک دوسری نوع یعنی گھوڑا اس سے پیدا ہوتی ہے۔

پھر ذرا اور آگے بڑھئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ جڑی اور بوٹی۔ پھل پھول اور ترکاریاں۔ یہاں تک کہ عالم جمادات کی کوئی چیز مثلاً اینٹ پتھر، لعل و زمرد و زر و گوہر۔ ان سب کو ایک طرف رکھئے اور دوسری طرف انسان زید و عمر، بکر و خالد، ان کو رکھئے اور اب دیکھئے کہ ان سب میں صرف نوع کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ جنس کے مرتبہ میں بھی یہ باہم

متضاد و متناقض ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان میں بھی ایک ما بہ الاشتراک چیز موجود ہے جس کو جنسِ اعلیٰ کہتے ہیں اور جو جوہر یا وجود کہلا سکتا ہے۔ پھر عرضِ عام اور خاصہ میں جو فرق ہے اس کو بھی نہ بھولنا چاہیے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ذاتیات میں اتفاق کے باوجود بعض چیزیں دوسری چیزوں سے اپنے اوصاف عرضی یا صفاتِ لازمہ کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔

غرض یہ ہے کہ ما بہ الاشتراک اور ما بہ الاختلاف کا یہ ایک ایسا قدرتی قانون ہے جو کارگاہِ ہست و بود کی تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے دنیا کی کوئی دو چیزیں ایسی لے لیجیے جو اپنی ماہیت و کنہہ کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ مختلف ہوں۔ آپ دیکھیں گے کہ ان میں کوئی چیز ما بہ الاشتراک ضرور ہوگی، یہاں تک کہ اگر جسمیت بھی نہیں ہوگی تو کم از کم وجود کے مرتبہ میں وہ بے شبہ مشترک ہوں گی۔ اشتراک کا یہی وہ اعلیٰ اور انتہائی ترقی یافتہ تصور ہے جس کی وجہ سے غالب نے کہا ہے۔

دلِ ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر
ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

اور ایک غالب کیا فارسی اور اردو کے تمام صوفی شاعر اسی حقیقت کو بیان کرتے آئے ہیں لیکن میرے خیال میں غالب نے قطرہ اور سمندر کی مثال دے کر جس طرح وحدت الوجود کے مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ زیادہ اقرب الی الفہم ہے۔

صوفیاء اسلام میں حضرت شیخ اکبر محی الدین بن عربیؒ بعض علماء کے

نزدیک وحدت الوجود کے عقیدہ کی وجہ سے موردِ الزام ہیں. لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ شیخ اکبر کے بعض شارحین نے حضرت شیخ کے عقیدہ کی تشریح اس انداز میں کی ہے کہ اس سے وحدت الوجود عینی کا مضمون پیدا ہوتا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے. حضرت شاہ ولی اللہ کی تصریح کے مطابق حضرت شیخ وحدت الوجود ظلی کے قائل تھے اور یہ ایک ایسی حقیقت ثابتہ ہے جس کو ہر سمجھدار انسان تسلیم کرے گا اور اس کے ماننے سے نہ کفر لازم آتا ہے اور نہ حق و باطل کا امتیاز فنا ہوتا ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہٗ نے اس حقیقت کو ایک نہایت دل پسند مثال سے اس طرح سمجھایا ہے کہ آپ ایک شمع لیجیے اور اس کے چاروں طرف مختلف رنگوں کے شیشے لگا دیجئے آپ دیکھیں گے کہ ہر شیشے کے اس کے رنگ کے مطابق ہی رنگین روشنی منعکس ہو رہی ہوگی. لیکن کیا یہ روشنی خود شیشہ کی ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ دراصل وہی ایک شمع کی روشنی ہے جو مختلف رنگ کے شیشوں سے منعکس ہو ہو کر باہر نمودار ہو رہی ہے۔ اگر ان شیشوں میں سے کسی ایک رنگ کا شیشہ وہاں سے ہٹا لیا جائے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس رنگ کی روشنی بھی فنا ہو جاتی ہے. لیکن جب تک شمع جل رہی ہے اس وقت تک مطلق روشنی فنا نہیں ہو سکتی وہ بہر حال قائم رہے گی۔

پس یہی حال وجود کا ہے، وجود واجب کا آفتاب حقیقت ازل سے ضو فشاں ہے۔ اور ابد تک رہے گا۔ اس میں نہ تغیر پیدا ہو سکتا ہے

اور نہ زوال، وہ ہر صفت و خاصۂ حدوث سے منزہ ہے۔ اس کے علاوہ عالم موجودات میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ اس وجود کا عین نہیں بلکہ اسی کا پرتو۔ اسی کا ظلی نقش۔ اور اسی کا ایک جلوۂ گریزاں ہے! اور یہ سب مختلف جلوے محض اس وجہ سے ہیں کہ اصل آفتاب حجاب غیب میں ہے ورنہ جس طرح شمع شیشوں کے حجاب سے باہر آجائے تو تمام رنگین روشنیاں یک قلم فنا ہو جائیں۔ اسی طرح اگر اس آفتاب وجود حقیقی کی ایک اصل شعاع بھی پردۂ غیب سے باہر آجائے تو اس کا انجام وہی ہوگا جو رَبِّ اَرِنی کے داعی کا طور پر اور خود طور کا ہوا۔ آسمان کی نیلگوں چھت پر تمام رات چاند اور ستارے جگمگاتے رہتے اور اپنی روشنی کے تاروں پر رباب ہستی کے گیت گاتے رہتے ہیں لیکن جونہی مشرق کے تخت زریں پر خورشید خاور کے جلوہ افروز ہونے کا غلغلہ بلند ہوتا ہے اور صبح صادق کا نقیب اس کا اعلان کرتا ہے تو پھر یہ تمام ستارے اور سیارے روپوش ہوجاتے ہیں اور کہیں نظر بھی نہیں آتے۔ حالانکہ ان سب کی چمک دمک اور روشنی و تابش جو کچھ بھی تھی وہ اسی آفتاب کی عطا بخشیوں اور کرم پاشیوں کا نتیجہ تھی۔ سمندر کی سطح پر بلبلے اٹھ اٹھ کر رقص کرتے رہتے ہیں اور اس طرح دیکھنے والوں کو اپنی انفرادیت کے وہم میں مبتلا کر دیتے ہیں لیکن جب اسی سمندر کی موجیں بپھرتی اور اٹھلاتی ہوئی آتی ہیں تو یہ سب بلبلے اپنی انفرادیت کا جامۂ مستعار اتار کر موجوں کی آغوش روانی و بیقراری میں آسودۂ سکون ہو جاتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے "تفہیمات" اور "الخیر الکثیر" میں اور حضرت شاہ اسمعیل شہیدؒ نے "عبقات" میں اس مسئلہ کو مختلف مقامات پر اس عجیب و غریب انداز سے سمجھایا ہے کہ پڑھ کر سرور حاصل ہوتا ہے اور طبیعت پر ایک وجد کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ میں نے اپنی بساط کے مطابق اسی کو اپنے لفظوں میں حتی الوسع آسان تر پیرایۂ بیان میں ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

بہر حال مقصد یہ ہے کہ بعض لوگ جو وحدت الوجود کے عقیدہ کو اسلام کے خلاف یا اُس کے لئے مضر سمجھتے ہیں وہ بے شبہ غلطی پر ہیں! امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ شیخ اکبرؒ کے اس عقیدہ کے سخت مخالف تھے۔ لیکن شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے دونوں میں صلح صفائی کرا دی ہے۔ چنانچہ مولانا سندھی فرماتے ہیں۔

"شاہ صاحبؒ ابن عربیؒ کے عقیدہ وحدت الوجود کو صحیح مانتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ امام ربانیؒ کے فکر کو بھی ٹھیک سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ دونوں بزرگوں میں اصولاً کوئی فرق نہ تھا۔ امام ربانی نے جس خیال کو وحدت الشہود سے تعبیر کیا ہے وہ ابنِ عربی کے وحدت الوجود میں خود موجود ہے"۔ (ص ۳۲۱)

وحدت الوجود کی اس تعبیر کے بعد جس کی رُو سے وہ وحدت الشہود کے ساتھ جمع ہو جائے۔ کائنات اور خالق کائنات کے مترادف کا خیال کبھی پیدا نہیں ہو سکتا جو تمام فسادوں کی جڑ ہے اور جس سے دین کی بنیاد بے شبہ منہدم ہو جاتی ہے بلکہ اب اس صورت میں جب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "من انا" میں کون ہوں؟ تو اندر سے جواب ملتا ہے "عبدٗہ" میں اس کا بندہ ہوں جو میرے وجود کا سرچشمہ

ہے۔ اس جواب کے بعد وہ اپنے اور اس سرچشمہ وجود کے تعلق پر غور کرتا ہے اور اس تعلق کے فرائض و واجبات کو معلوم کرنے کے لئے اسے ایک دین کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح وحدت الوجود کا تصور اس کو دین سے ہٹاتا نہیں بلکہ دین کی ضرورت کو اور اس کے ذہن و دماغ میں مستحکم کر دیتا ہے اور وہ ایک دین قبول کر لیتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ وحدت الوجود کے عقیدہ کا کوئی تعلق مذہب سے اور خصوصاً ایسے مذہب سے ہرگز نہیں ہو سکتا جو دنیا کو مابعد الطبیعاتی حقائق بتانے نہیں آیا۔ بلکہ انسانی زندگی کو عملی طور پر ہموار و پر عافیت بنانے اور اس کے اصول و ضوابط کی تلقین کرنے آیا تھا۔ تاہم اس عقیدہ کا تعلق منطق اور فلسفہ سے اتنا نہیں ہے جتنا کہ انسان کے خود اپنے باطنی شعور و وجدان سے ہے۔

ومن العجائب ان افوہ بذکرہا
ولقد اغار بان یمر بخاطری

اور خود قرآن میں مجھکو اس کی طرف اشارے ملتے ہیں۔ چنانچہ قرآن نے متعدد مواقع پر موت کو رجوع الی الرب سے تعبیر کیا ہے۔ لفظ رجوع اور رب ان دونوں میں اسی حقیقت کا سراغ ملتا ہے۔

بحث بڑی دلچسپ اور پر لطف ہے اور اس پر خوب سیر حاصل گفتگو کی جا سکتی ہے مگر یہاں اس کا موقع نہیں ہے۔ مدعا صرف یہ ہے کہ وحدت الوجود وجدانی طور پر ایک حقیقت ثابتہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود

اشیاء عالم میں تعینات وتشخصات کا فرق وامتیاز ہے اور اس فرق کے مطابق ہی ان کے لئے جنسی نوعی اور صنفی احکام جدا جدا ہیں۔ دُنیا کی مختلف قومیں رنگ ونسل اور ملکی آب وہوا کے اختلاف کے باعث طبعی خصائل میں مختلف ہیں۔ لیکن چونکہ انسانیت میں ایک ہیں اس بنا پر انسان ہونے کی حیثیت سے جو ایک قانون ایک قوم کے لئے فائدہ مند ہوگا وہ دوسرے کے لئے بھی ضرور ہوگا بس یہاں سے وحدتِ ادیان کا تخیل پیدا ہوتا ہے۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ قانون کا یہ اشتراک صرف اصول وکلیات کی حد تک ہو سکتا ہے۔ جزئی اور فروعی تفصیلات میں لامحالہ اختلاف ہوگا۔ مثلاً کھانا پینا اور بدن ڈھانکنا۔ تمام انسانوں کے لئے من حیث الانسان یکساں ضروری ہے۔ لیکن ملکی آب وہوا کے لحاظ سے کوئی قوم چاول زیادہ کھاتی ہے اور کوئی گیہوں زیادہ۔ کسی قوم کے لئے گوشت لابدی ہے اور کسی کے لئے پھل اور ترکاریاں۔ اسی طرح کوئی قوم کسی خاص تراش وخراش کے کپڑے پہنتی ہے اور کوئی اور دوسری قسم کی وضع قطع اختیار کرتی ہے۔ اصولِ معیشت میں سب متفق ہیں لیکن فروع میں اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے ہر قوم کو اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کا ایک مجموعۂ دساتیر حیات یا زندگی کا ایک لائحہ عمل جُدا ہو۔ بس یہ وہ چیز ہے جس کے باعث مستقل دین کی ہر قوم کو ضرورت ہے۔

اب وحدت الوجود کا عقیدہ۔ وحدتِ ادیان اور مستقل دین ان تینوں کو سامنے رکھئے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں بیک وقت جمع

ہو سکتے ہیں۔ ما بہ الاشتراک کے باعث وحدت الوجود اور وحدتِ ادیان کا تحقق ہو گا اور ما بہ الاختلاف کے باعث ایک الگ مستقل دین کا۔

جناب ناقد اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح ہر قوم کا مستقل دین الگ ہو گیا اور اسلام عالمگیر دین نہیں رہا میں کہتا ہوں ہاں بیشک اگر مولانا سندھی صرف اتنی بات کہہ کر چپ ہو جاتے تو بے شبہ مولانا کی مندرجہ بالا عبارت سے یہ مضمون پیدا ہو سکتا تھا لیکن جب وہ بار بار اس حقیقت کا یقین دلا چکے ہیں کہ اسلام ہی تمام انسانوں کے لئے نجات و عافیت کا واحد راستہ ہے تو اب مولانا کی مذکورہ عبارت سے ہرگز یہ شبہ پیدا نہیں ہو سکتا اور نہ اس سے یہ نتیجہ کسی طرح اخذ کیا جا سکتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مولانا نے ہر قوم کے لئے ایک مستقل دین کی ضرورت کا جو تذکرہ کیا ہے وہ صرف محبت اور دلیل کے لئے مقدمہ صغریٰ کا حکم رکھتا ہے۔

پہلے مولانا ہر قوم سے یہ منوانا چاہتے ہیں کہ وہ اپنے لئے کسی ایک خاص دین کو منتخب کر لیں، اس پر چلیں۔ انارکزم یا عملی نراج کو ترک کر دیں جب یہ قومیں اپنے لئے دین کی ضرورت کو تسلیم کر لیتی ہیں تو اب مولانا ان کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ اسلام کو اختیار کریں کیونکہ اسلام ہی صرف ایک ایسا مذہب ہے جو تمام قوموں کے لئے ایک مستقل دین بن سکتا ہے اور دنیا کی تمام قومیں اپنے طبعی افتاد مزاج کے اختلاف کے باوجود اس کو اپنا سکتی ہیں۔ اس میں اتنی لچک ہے کہ ہر شخص اپنی ملکی آب و ہوا کے زیر اثر ہونے کے باوصف اس پر عمل کر سکتا ہے جس طرح عرب کا ایک جبہ پوش

ہندوستان کا ہر مسلمان مسلمان ہے۔اسی طرح یورپ کا ایک کوٹ پتلون پہننے والا بھی مسلمان ہو سکتا ہے جس طرح چٹائی یا فرش پر کھانا کھانا اسلام پر رخنہ نہیں ڈالتا اسی طرح میز کرسی پر بیٹھکر کھانا کھانا بھی ناجائز نہیں ہے۔گوشت کھانا جس طرح مباح اور جائز ہے۔اسی طرح گوشت نہ کھانا کوئی معصیت اور گناہ نہیں ہے گھوڑوں اور اونٹوں کی سواری کی طرح موٹروں میں سوار ہونا۔ریلوں اور ہوائی جہازوں میں سفر کرنا بھی جائز اور درست ہے۔

پس جب اسلام ہر قوم کو اس بات کا حق دیتا ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے اصول معاشرت کے ماتحت اپنی قومی اور ملکی وجغرافیائی ضرورتوں کے مطابق کھانے پینے اور رہن سہن کے جزئی طریقوں کی ایک خاص شکل وصورت متعین کر سکتے ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ اس دین کو اختیار نہ کیا جائے علی الخصوص جبکہ تمام ادیان کی صداقتیں اور سچائیاں اس کے اندر سماگئی ہیں وہ سب کچھ ہے اور کوئی اس جیسا نہیں جب بام ودر پر سورج کی روشنی سے فیض حاصل کیا جاسکتا ہو وہاں چراغ جلاکر روشنی کرنے کی کوشش کرنا پرلے درجہ کی حماقت اور بیوقوفی نہیں تو کیا ہے؟ آپ نے دیکھا عصر حاضر کے ذہن کو پہلے مذہب کی ضرورت جتانا اور پھر اس کے سامنے اسلام کی صداقت پر زور دینا مولانا کا کس قدر عمدہ اور پسندیدہ وحکیمانہ طرز تبلیغ ہے۔

اسلام اور قومی رجحانات

ہمارے محترم دوست کو "قومیت" کے لفظ سے، خدا جانے اس میں کیا بس بھرا ہوا ہے بڑی چڑ ہے۔ وہ بار بار مولانا کو قومیت اور وطنیت کا طعنہ دیتے ہیں۔ اس جوش میں انھیں اسکی بھی خبر نہیں رہی کہ وہ کیا لکھ رہے ہیں اور اصل اسلام کس چیز کا داعی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشہ میں مولانا عربوں اور عربی زبان اور عربی قرآن کے بارہ میں ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو ہمارے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں۔ ملاحظہ ہو "بے شک قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا۔ لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ...... چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی (ص ۱۹۱)

آگے چل کر مولانا کی ایک اور عبارت نقل کرتے ہیں جو درج ذیل ہے۔

"اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ اس میں وہ صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے نزدیک بیشک مذموم ہے لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے، مولانا کے خیال میں ناممکن ہے۔" (ص ۱۹۶)

اسلام کی دعوت لاقومیت کی دعوت نہیں تھی بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دے دی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے۔

"مولانا عبیداللہ سندھی" نامی کتاب سے اوپر کی دو عبارتیں نقل کرنے کے بعد جناب ناقد فرماتے ہیں۔

"ایک مسلم کی حیثیت سے ہمیں مولانا کے اس فکر کو قبول کرنے سے انکار ہے۔ اسلام قومیتوں کی نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں۔ اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے۔" (معارف ص ۱۰۵-۱۰۶)

جناب ناقد کی جو عبارتیں ابھی گذر چکی ہیں، ان سب کو پیش نظر رکھنے سے چند مسائل زیر بحث آ جاتے ہیں۔

(۱) کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی دو قسمیں تھیں ایک عامہ اور دوسری خاصہ۔

(۲) عربوں کو کیا دوسری قوموں پر فضیلت ہے اور کیا قرآن مجید کی تلاوت اس کو سمجھے بغیر کرنا ثواب ہے۔

(۳) کیا اسلام قومیتوں کا بالکل منکر ہے؟

اب آیئے ان میں سے ہر ایک مسئلہ پر بالترتیب گفتگو کریں۔
جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے ہمیں اس سلسلہ میں کچھ زیادہ عرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ "مولانا عبیداللہ سندھی" نامی کتاب میں مولانا کا جو دعویٰ نقل کیا گیا ہے تو ساتھ ساتھ اس کی دلیل بھی حضرت شاہ ولی اللہ کی کتاب "تفہیمات" سے نقل کر دی گئی ہے۔ ہم اس موقع پر خود شاہ صاحبؒ کی اصل عربی عبارت بقید صفحہ نقل کرتے ہیں۔

واعلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجتمعت فیہ خصلتان احداھما النبوۃ والثانیۃ سعادۃ قریش بسببہ فالنبوۃ عمت کل الاصناف والاحمر والاسود مستویان فیما یرجع الی الفیض الذی ھو من باب النبوۃ۔ .. واما سعادۃ قریش فبسببھا کانت حلا فتھم الی زمان طویل[1]

اور جانو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں دو صفتیں جمع ہو گئیں تھیں، ایک نبوت اور دوسرے آپ کے ذریعہ قریش کا عزت و برتری حاصل کرنا نبوت تو تمام اقوام و انواع کے لئے تھی اور کالے گورے اس فیض کے حاصل کرنے میں برابر تھے جو نبوت کے دروازہ سے پہنچ رہا تھا۔ اب رہی قریش کی سعادت تو اس کی وجہ سے ان کی خلافت ایک طویل زمانہ تک رہی

حضرت شاہ صاحبؒ دہلوی اسی پر بس نہیں کرتے بلکہ اسی سلسلہ میں آگے

---

[1] تفہیمات الہیہ ج ا ص ۲۰۳

چل کر فرماتے ہیں۔

وللنبی صلی اللہ علیہ وسلم تارات فتارۃ یتکلم من جھۃ نبوتہ وتارۃ یتکلم من جھۃ کونہ منشأ لسعادۃ قریش لہ	اور آنحضرت صلی علیہ وسلم کے لئے مختلف اوقات ہیں۔ پس کبھی آپ اپنی نبوت (عامہ) کی حیثیت سے کلام فرماتے ہیں۔ اور کبھی آپ قریش کے لئے منشاء سعادت ہونیکی حیثیت سے کلام کرتے ہیں

شاہ صاحب کی مراد جیسا کہ ہر شخص باسانی سمجھ سکتا ہے یہ ہے کہ بے شبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین تھے تمام قوموں اور ملکوں کی طرف مبعوث ہوئے تھے لیکن آپ کی بعثت اولیٰ خود آپ کی قوم قریش کی طرف تھی۔ آپ نے اس قوم کو سنوارا۔ اس کے فطری قویٰ کو بیدار کیا۔ اس میں جو اچھی عادتیں تھیں ان کو چمکایا اور جلا دی اور جو خصائل ذمیمہ اور رسوم قبیحہ تھے ان سے اُن کو باز رکھا۔ چونکہ آپ کی اولین بعثت عرب کی ہی طرف تھی۔ اس لئے آپ خود عرب کے بہترین خاندان میں پیدا ہوئے۔ آپ پر عربی زبان میں قرآن نازل ہوا اور عربوں کے ہی انداز فہم اور مزاج خطاب و کلام کے مطابق۔ پھر جب یہ قوم "خیر امۃ" اور "امۃ وسطاً" کا مصداق ہوگئی تو اب آپ نے اس قوم کو دنیا کے لئے بطور نمونہ کے پیش

لہ تفہیمات الٰہیہ ج ا ص ۲۰۳

کیا۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کا اسوۂ عمل تمام دنیا کے لئے دستورالعمل ہے۔ اور صحابہ سب کے سب "مثل ستاروں" کے ہیں، ان کی شان میں کوئی بے ادبی کا لفظ کہنا معصیت اور گناہ ٹھہرا۔

چونکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام ایک عالمگیر پیغام تھا اور صحابہؓ اس کے عملی نمونہ تھے۔ اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ایک صحابی کی تخصیص نہیں کی۔ بلکہ فرمایا "بایھم اقتدیتم اھتدیتم" یعنی جس کسی کی تم اقتدا کرو گے ہدایت پاؤ گے۔

غور کیجئے اس تعمیم میں نکتہ یہی ہے کہ اگر کوئی قوم کسی ایک خاص صحابی کی زندگی کو اسوۂ نہیں بنا سکتی تو وہ کسی دوسرے صحابی کی زندگی کو اسوہ بنالے۔ صحابہ میں مختلف مزاج اور طبیعت کے بزرگ تھے اور بحیثیت مجموعی ان کی زندگیوں میں ایسی گوناگونی ہے کہ ہر قوم کو اپنی طبعی ضرورتوں کے لئے ان میں روشنی مل سکتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بعثت کی یہ دو قسمیں حجۃ اللہ البالغہ میں بھی بیان کی ہیں۔ چنانچہ ہم ذیل میں جو عبارت درج کرتے ہیں اس سے شاہ صاحبؒ کا مطلب اور واضح ہو جاتا ہے بعثت کی ایک قسم بتانے کے بعد فرماتے ہیں۔

واعظم الانبیاء شاناً من لہ	اور تمام انبیا میں سب سے عظیم
نوع اٰخر من البعثۃ ایضاً و	الشان وہ نبی ہوتا ہے جس کو ایک
ذالک ان یکون مراد اللہ	اور بعثت بھی حاصل ہوتی ہے اس

تعالیٰ فیہ ان یکون سبباً لخروج الناس من الظلمات الی النور و ان یکون قومہ اخرجت للناس فیکون بعثہ یتناول بعثاً اخر الی الاول وقعت الاشارۃ فی قولہ تعالیٰ ھو الذی بعث فی الامیین رسولاً منھم الآیۃ والی الثانی قولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃٍ اخرجت للناس و قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فانما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسّرین

کا سبب یہ ہے کہ یہ نبی لوگوں کے ظلمت سے نور کی طرف نکل آنے کا باعث ہوتا ہے اور اس کی قوم لوگوں کے لئے پیش کی جاتی ہے اس بنا پر اس کی بعثت، بعثت کی ایک دو قسم پر مشتمل ہوتی ہے، چنانچہ پہلی بعثت کی طرف قرآن مجید کی آیت ھو الذی بعث فی الامیین الآیہ میں اشارہ کیا گیا ہے اور دوسری بعثت کی طرف کنتم خیر امۃٍ میں اشارہ ہے، علاوہ بریں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم لوگ آسانی کرنیوالے بنا کر مبعوث کئے گئے ہو نہ کہ دشواری اور سختی کرنیوالے "۔[1]

اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مفسرین میں اس میں اختلاف ہے کہ "کنتم خیر امۃٍ" میں خطاب عام اور تمام مسلمانوں کے لئے ہے یا خاص ان لوگوں کو ہے جو براہِ راست مشکوٰۃ نبوت سے سرفراز ہو رہے تھے۔ حبر امت عبداللہ بن عباسؓ سے دونوں قول مروی ہیں۔ حضرت عکرمہ سے جو روایت ہے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۶۷

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خطاب عام مسلمانوں کو تو کیا، تمام صحابہ کو بھی نہیں، بلکہ صرف چند مخصوص صحابہ کو ہے[1]

بہرحال جو لوگ خطاب کو عام مانتے ہیں وہ بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ اولاً وبدایۃً تو یہ خطاب خاص صحابۂ کرام کے لئے ہی ہے نہ کہ عام مسلمانوں کو بھی ہے۔ لیکن اوپر حضرت شاہ صاحب رح کی جو عبارت گذری ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب تخصیص کے حق میں ہیں اور وہ اس کا مخاطب صحابۂ کرام ہی کو مانتے ہیں۔ اور غور کیجئے تو یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کیونکہ کنتم جمع حاضر کا صیغہ ہے اس بنا پر اس آیت کے نزول کے وقت جو لوگ مسلمان تھے وہی اس کے مخاطب ہو سکتے ہیں پھر "خیرامۃ" ہونے کا جو سبب بتایا گیا ہے وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے اور وہ بھی بصیغۂ حاضر، اس بنا پر "خیرامۃ" وہی قوم ہوگی جو اس فرض کو ادا کرے کسی ملک کے لوگ اگر مسلمان ہیں لیکن اس فرض کو ادا نہیں کر رہے ہیں تو بے شبہ وہ خیر امت کے شرف کے مستحق نہیں ہیں اور اسلامی تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ عہد صحابہ کے بعد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فرض مسلمانوں نے اجتماعی اور قومی حیثیت سے غالباً کبھی ادا نہیں کیا۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے آخر میں جو حدیث نقل کی ہے اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

---

[1] روح المعانی ج ۴ ص ۲۵

ذرا سوچیے ارشادِ نبویؐ ہے "بعثتم" تو کیا یہ مبعوثیت عہد اموی ہی سی کے، یا آج کے مسلمانوں کی صفت ہو سکتی ہے؟ ہرگز نہیں صرف اسی گروہ کی صفت ہو سکتی ہے جو اپنے عقیدہ اور عمل کے لحاظ سے دوسروں کے لئے ایک حقیقی شمع ہدایت کا کام کرے اور بے شبہ یہ وصف مجموعی اعتبار سے صحابۂ کرام ہی کا تھا۔

حضرت شاہ صاحب بعثت کے ہی سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

ونبینا صلی اللہ علیہ وسلم	اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم
استوعب جمیع فنون	سمجھانے والوں کے تمام فنون
المفہمین واستوجب اتم	کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور
البعثتین [1]	بعثتوں کی دونوں اتم قسموں پر حاوی ہیں

کوئی شبہ نہیں کہ حضرت شاہ صاحب نے نہایت عمیق اور بڑی حکیمانہ و دل پذیر بات کہی ہے آپ نے اور متعدد مواقع پر بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ لیکن ہم بخوفِ طوالت اسی پر بحث کرتے ہیں۔

مولانا سندھی نے حضرت شاہ صاحبؒ کے اتباع میں بعثت کی جو دو قسمیں بیان کی ہیں تو انہوں نے کسی نئی بدعت کا ارتکاب نہیں کیا۔ مولانا شبلیؒ نے الکلام میں (از صفحہ ۱۰۵ تا صفحہ ۱۱۱) اسی بات کو نہایت بسط و تفصیل سے حضرت شاہ دہلوی کے علاوہ امام رازی اور ابن رشد

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۶۷

کے بیانات کی روشنی میں لکھا ہے۔ اسی سلسلہ میں انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ کی ایک طویل عبارت نقل کی ہے۔ پوری عبارت کا نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا اس لئے ہم ذیل میں صرف مولانا شبلیؒ کے لفظوں میں اس کا ترجمہ نقل کرتے ہیں وھو ھذا

"یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصولِ مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں حاجت پڑتی ہے۔ اُن میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہ راست پر بُلاتا ہے۔ اس کی اصلاح کرتا ہے۔ اس کو پاک بنا دیتا ہے۔ پھر اس کو اپنا دست و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ تو ہو نہیں ہوسکتا کہ یہ امام دنیا کی تمام قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصلی بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو۔ اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لئے جائیں۔ اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے۔ پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر پیشوائے قوم کو اجازت دیدی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنالیں۔ ورنہ تشریح محض بیفائدہ ہو گی۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا تجسس کیا جائے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر

اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ رکھا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے[۱] (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۳)

حضرت شاہ صاحبؒ کی عبارتوں کے جو اقتباسات اوپر نقل ہو چکے ہیں اُن کو بار بار پڑھئے اور بتائیے کہ کیا مولانا عبید اللہ سندھی کے لفظوں میں ان کا صاف و صریح اور کھلا ہوا مطلب اس کے سوا بھی کچھ ہو سکتا ہے "بیشک قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا لیکن آپ کی بعثت کا پہلا[۲] مقصد یہ تھا کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے" تاکہ وہ اس پیغام کو دوسری قوموں تک پہنچانے کا ذریعہ بن سکیں" چنانچہ نبی کریم صلعم کی دو حیثیتیں ہیں ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی[۳]" (ص ۱۹۱)

لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ ہمارے لائق دوست پھر بھی اس کو "اپنے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف" سمجھتے ہیں۔ اور ساتھ ہی آپ کا اعتقاد ہے کہ مولانا سندھی نے یہ جو کچھ فرمایا ہے "قومیت اور وطن پرستی

---

[۱] الکلام ص ۱۱۴ و ۱۱۵

[۲] اس لفظ سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے۔ مراد اس سے عددی اول ہے۔

[۳] افسوس ہے کہ جناب تبصرہ نگار نے مولانا کی اس عبارت کو نقل کرتے وقت خط کشیدہ الفاظ کو درمیان سے حذف کر کے تبصرہ نگارانہ دیانت کا کوئی اچھا ثبوت نہیں دیا۔

کے نشہ" میں فرمایا ہے۔

وائے گر در پس امروز بود فردائے

مولانا سندھی پر اس سے بڑھ کر اور کیا ظلم ہوسکتا ہے کہ مولانا ایک حقیقتِ واقعہ کا اظہار کرتے ہیں اور ایسے لفظوں میں اظہار کرتے ہیں کہ اگر ان کو حضرت شاہ صاحب کی عبارتوں کے متوازی رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا سندھی نے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی بلکہ شاہ صاحبؒ کی عبارتوں کا ہی اردو ترجمہ کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود عقل و وجدان انصاف و دیانت۔ ان سب سے روگردانی کرکے مولانا کو" قومیت اور وطن پرستی" کے نشہ سے مست ہونے کی تہمت لگائی جارہی ہے۔ اور اگر انصاف کا سررشتہ ہاتھ سے نہیں چھوٹتا تو پھر اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ ہمارے آج کل کے روشن خیال علماء بھی اصولِ شرائع و ادیان سے کس قدر کم واقف ہیں۔

بات دراصل یہی ہے کہ جناب ناقد نے مولانا کے متعلق پہلے سے یہ خیال قائم کر رکھا ہے کہ مولانا اسلام کو بھی عالمگیر نہیں مانتے بلکہ فقط ایک قومی چیز یعنی عربوں کے لئے بلکہ شاید صرف اہلِ قریش کے لئے مخصوص سمجھتے ہیں۔ حالانکہ مولانا ایک مرتبہ نہیں بار بار، بالکل صاف صاف اور کھلے لفظوں میں فرماتے ہیں:۔

قرآن کی تعلیمات انسانیت کی طرح عالمگیر، ہمہ گیر اور دائمی ہیں وہ ہر ملک کے لئے ہیں، ہر قوم کے لئے ہیں اور ہر زمانہ کے لئے ہیں (ص ۲۴۶)

مولانا نے قومیت کا پردہ بھی اٹھا دیا ہے یعنی ان کے نزدیک قرآن ایسی تعلیمات کا حامل ہے جو عربوں کی طرح ایران و ہندوستان میں بسنے والی قوموں کے لئے شمع ہدایت اور قابلِ قبول ہے۔ فرماتے ہیں۔

"قرآن کی حکمت میں جتنی عربیت ہے۔ اتنی ہی عجمیت اور ہندوستانیت بھی ہے ایک عرب اس حکمت سے جس قدر مستفید ہو سکتا ہے اسی قدر دوسری قوم کا آدمی بھی جس کی زبان عربی نہ ہو قرآنی حکمت سے فیض پا سکتا ہے (ص ۲۴)

ایک اور مقام پر کس قدر صاف لفظوں میں فرماتے ہیں۔

"بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلّم ہے کہ وہ سب سے پہلے اسلام کی عمومی دعوت کا ذریعہ بنے لیکن جہاں تک بعثتِ محمدی کی عمومیت کا تعلق ہے سب مسلمان قومیں اس میں مساوی اور یکساں ہیں اور کسی کو دوسرے پر امتیاز نہیں۔ قریش اور عرب کی برتری استحقاق کی بنا پر تھی اس میں ذات یا نسل کو کوئی دخل نہیں۔ اسلام جتنا حجازی ہے اتنا وہ عجمی بھی ہے اور اتنا ہی وہ ہندی اور ترکی بن سکتا ہے۔"

(ص ۱۹۳)

عربوں کی فضیلت

ہمارے لائق دوست[1] مولانا کو عربی برتری اور عربی تفوق کا منکر بتاتے ہیں (معارف ص ۱۷۵) حالانکہ دیکھئے ابھی اوپر جو عبارت گذری ہے اس میں مولانا کس قدر صاف فرماتے ہیں "بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلّم ہے" پھر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد ہے کہ "قریش اور عرب کی برتری استحقاق کی بنا پر تھی"۔

علاوہ بریں مولانا کی طرف سے عربوں اور عربی کی فضیلت بر بنائے استحقاق کا اعتراف اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ مولانا عربوں کو ایک ایسی قوم

---

[1] میں نے یہ لفظ رسماً نہیں لکھا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مجھکو عربی زبان و ادب کے ساتھ بچپن سے غیر معمولی محبت اور شوق ہے اور مولانا مسعود عالم ندوی عربی کے ایک خوش ذوق ادیب ہیں اس لئے میں سچ مچ اُن کو اپنا دوست سمجھتا ہوں والارواح جنودٌ مجندہ

مانتے ہیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی الہی تعلیمات کا ایک پیکر بناکر دنیا کے سامنے نمونہ کے طور پر پیش کیا اور یہی عرب (مولانا کے نزدیک بھی) دنیا میں اسلام اور قرآن کے نشر و اشاعت اور عام تبلیغ کا ذریعہ بنے۔ مولانا کے خود اپنے الفاظ یہ ہیں۔

"اسلام کے پہلے داعی عرب تھے۔ انہوں نے بڑے خلوص اور تن دہی سے اسلام کو پھیلایا۔ پورے پانچ سو برس تک عرب پیغام اسلام کے محافظ اور داعی رہے اس عرصہ میں اموی۔ عباسی اور فاطمی خلافتیں قائم ہوئیں اور انہوں نے عربی سلطنت اور عربی زبان کے ذریعہ اسلام کو کہاں سے کہاں پہنچادیا" (ص ۲۳۹)

لیکن ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ مولانا میں شعوبیت نہیں ہے اس لئے وہ اسلام کی عام تعلیم اور حجۃ الوداع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور ارشاد گرامی کے مطابق عرب کیا کسی ایک قوم کو بھی کسی دوسری قوم کے مقابلہ میں محض ذات اور نسل کی بنا پر افضل اور برتر ماننے سے انکار کرتے ہیں

اس انکار کی وجہ جیسا کہ جناب ناقد نے خیال کیا ہے۔ قومیت یا وطن پرستی کا جذبہ نہیں ہے بلکہ یہ دراصل شدید احتجاج ہے اس عربی عصبیت کی نہایت تنگ ذہنیت کے خلاف جو خلافت راشدہ کے بعد ہی پیدا ہوگئی تھی اور جس کو عبدالملک بن مروان کے عہد خلافت اور حجاج بن محمد یوسف الثقفی کے عہد گورنری میں ہی اس درجہ فروغ ہوا کہ عربوں نے عجمیوں کے چڑانے کے لئے موالی (غلام) کے لفظ کی اصطلاح مقرر کرلی۔ حجاج نے عجمیوں

کو اس ڈر سے شہر بدر کر دیا کہ وہ عربوں کے ساتھ رہ کر کہیں اچھی عربی نہ بولنے لگیں۔ ان لوگوں کے اسلام پر شک وشبہ کیا گیا کہ جزیہ کے ڈر سے مسلمان ہوگئے ہیں۔

آغانی لابی الفرج الاصفہانی کی روایت کے مطابق کسی ایک عجمی نے قبیلۂ بنو سلیم کی ایک لڑکی سے شادی کرلی۔ ابراہیم بن ہشام اس زمانہ میں مدینہ کا گورنر تھا اس کو علم ہوا تو میاں بیوی میں تفریق کرادی اور ظالم نے اسی پر بس نہیں کیا۔ غریب شوہر کے دوسو کوڑے مارے۔ اس کا سر مونڈا ڈاڑھی اور ابرو کا بھی صفایا کرایا۔

سعید بن جبیر گرفتار ہو کر حجاج کے سامنے پیش ہوئے تو اس نے احسان جتلاتے ہوئے کہا "سعید! جب تم کوفہ میں آئے تو کیا وہاں عرب کے علاوہ کوئی اور شخص بھی امامت کرسکتا تھا؟ مگر میں نے تم کو اس کے باوجود امام بنایا لوگ کہتے تھے کہ قضا تو صرف ایک عرب کے لئے ہی سزاوار ہے مگر میں نے باایںہمہ تم کو کوفہ کا قاضی مقرر کیا" [۱]

یہ تنگ اور سراسر خلافِ اسلام ذہنیت اس زمانہ کے عربوں میں کس درجہ رچ بس گئی تھی اس کا اندازہ اس عہد کے شعراء کے کلام سے بخوبی ہوسکتا ہے۔ جریر اموی دور کا مشہور شاعر اور فرزدق کا حریف ہے۔ ایک مرتبہ بنو العنبر کے قبیلہ میں مہمان ہوا مگر بدقسمتی سے کسی نے کھانے کی تواضع

---

[۱] العقد الفرید ج ا ص ۲۰۷

نہیں کی۔ یہاں تک کہ بیچارہ کو خود کھانا خرید کر کھانا پڑا۔ شاعر تھا بڑا تنک مزاج۔ اسے کب گوارا کر سکتا تھا۔ ذیل کے شعروں میں دل کی بھڑاس نکالی

یامال بن طریف ان بیعکم — رفد القری مفسد للدین والحسب

قالوا نبیعکم بیعا فقلت لھم — بیعوا الموالی واستحیوا من العرب

دوسرے شعر کا دوسرا مصرعہ اس ذہنیت کا پردہ چاک کر رہا ہے ایک شاعر تو یہاں تک کہہ بیٹھا۔

ان اولاد السراری — کثروا یا رب فینا

رب ادخلنی بلاداً — لا اری فیھا ھجینا

واقعات ایک دو ہوں تو بیان کئے جائیں۔ عربی ادب و تاریخ کی کتابیں ان سے مملو ہیں۔ اس ذہنیت کا ردِ عمل دوسری صدی ہجری میں تحریک شعوبیہ کی صورت میں ہوا ہے جس نے درحقیقت عربی عصبیت کی شاندار عمارت میں زلزلہ پیدا کر دیا۔ دونوں طرف سے کتابیں لکھی گئیں۔ پروپیگنڈے ہوئے۔ حرب و ضرب اور نکال و عقال تک نوبت پہنچی۔ لیکن سب سے خراب اثر یہ ہوا کہ عجمیوں کو عربوں سے مسلمان ہونے کی بنا پر جو محبت ہونی چاہیئے تھی وہ نہ ہو سکی اسلام کی عالمگیری کو نقصان پہنچا اور وہ گویا صرف ایک عربوں کا مذہب سمجھا جانے لگا حالانکہ وہ تمام انسانوں کا مذہب تھا اور اس پر تمام قومیں برابر کا حق رکھتی تھیں۔

ابن جریر طبری اور ابن اثیر میں ہے کہ امویوں کی عجمیوں پر اس سختی اور ان کے ساتھ تحقیر و تذلیل کا معاملہ دیکھ کر کتنے ہی نومسلم تھے جو پھر مرتد ہو گئے

لطف یہ ہے کہ ان غریبوں کو مسلمان ہونے کے باوجود جزیہ سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا تھا۔

مولانا سندھی عربوں کی فضیلت اور جائز برتری سے انکار نہیں کرتے البتہ وہ اسی ذہنیت کے خلاف پرزور صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں اور اس بات کا شکوہ کرتے ہیں کہ عربی عصبیت کا یہ اثر عربوں کی حکومت کے ساتھ ہی ختم نہیں ہو گیا بلکہ پوری تاریخ اسلام پر چھایا ہوا نظر آتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں

"سیاسی لحاظ سے عربوں کو عجمی دولتوں کے خلاف سرتابی کی مجال نہ تھی۔ لیکن ذہنی اور فکری دُنیا میں عربوں نے اپنی برتری کو قائم رکھنے کی برابر کوشش کی چنانچہ ان کے اہلِ قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال، نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا۔ اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں" (ص ۲۴۰)

لائق ناقد مولانا کی اس عبارت پر ان لفظوں میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

"اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد طبیعت پر تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید شاق گذرتی ہے۔ بدقسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہلِ قلم بھی عربیت کے دلدادہ ہیں مولانا ان سے بھی خوش نہیں"۔ (معارف ص ۱۷۶)

آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ مولانا فرما کیا رہے ہیں۔ اور ہمارے ناقد صاحب اس کا کیا مفہوم متعین کر رہے ہیں مولانا نے خود علمی طور پر عربی کے سوا کوئی

دوسری زبان نہیں سیکھی۔ عربی وہ بہت اچھی جانتے تھے اور لکھتے تھے اس لئے ان کی نسبت یہ دعویٰ کرنا کہ وہ "عربیت" سے ناخوش ہیں کس درجہ بے بنیاد دعویٰ ہے۔ اسی طرح اس موقعہ پر پھر اسی بدنام قومیت کا طعنہ دینا کہاں تک حق و انصاف پر مبنی ہو سکتا ہے۔ حالانکہ مولانا نے سطور بالا میں جو کچھ فرمایا ہے وہ قومیت کے جذبہ سے نہیں بلکہ "بین الاقوامیت کے احساس سے فرمایا ہے۔

گویا ناقد صاحب کے نزدیک عربی قومیت۔ عربی تہذیب و تمدن، عربی کلچر اور عربی زبان کی نسبت جو کچھ کہا جائے وہ اسلامیت، عالمگیریت اور صحیح معنی میں بین الاقوامیت ہے۔ اور اس کے برخلاف عجمیت کی حمایت میں اگر کچھ کہا جائے تو وہ "قومیت" ہے، حالانکہ عرب تو ایک قوم ضرور ہے مگر عجم ایک قوم نہیں۔ عرب اپنے ماسوا سب کو عجم کہتے تھے۔ اس میں سب قومیں غیر عرب شامل ہیں۔ مولانا کا منشا تو "قومیت" کا اثبات نہیں بلکہ اسلام کا عالمگیر ہونا اور بین الاقوامی ہونا ثابت کرنا ہے۔

مولانا کو بقول ناقد صاحب غیر عربی دور کی تاریخ پر تنقید شاق نہیں گزرتی البتہ وہ اسلام کی عالمگیری کے نام پر اس عرب پرستارانہ ذہنیت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں جس کے باعث ہر عربی چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہیں اور اس کے بالمقابل ہر غیر عربی چیز کو وقعت نہیں دیتے۔

ناقد صاحب سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ ہوگی کہ بعض عجمی حکومتیں جو بنو عباس کے برائے نام سایہ میں عراق عجم۔ خراسان، بخارا، سمرقند و غزنین اور خود

ہندوستان میں قائم ہوئیں بے شبہ عباسی خلافت سے کہیں بہتر تھیں۔ پھر کیا یہ ظلم نہیں ہے کہ تاریخ میں عربی حکومتوں کا ذکر تو طمطراق اور شان و شوکت کے ساتھ کیا جائے اور ان عجمی حکومتوں کو محض عجمی ہونے کے باعث ان کے شایانِ شان اہمیت نہ دی جائے۔ اگر طغرل و سنجر اور محمود و غوری پر تنقید ہو سکتی ہے تو ہارون و مامون پر بھی ہو سکتی ہے۔ معائب اور محاسن ان میں بھی تھے اور ان میں بھی مسلمان ہونے کی حیثیت سے سب برابر ہیں۔

اسلام چونکہ ہر قوم کے لئے ہے۔ عربوں کے لئے مخصوص نہیں اس لئے جب عرب اس قابل نہیں رہے کہ وہ اسلام کی حفاظت کر سکیں تو خدا نے اس کی حفاظت کا کام کبھی ایرانیوں سے کیا اور کبھی تاتاریوں اور ترکوں سے کبھی افغانوں نے اس بارِ امانت کو اٹھایا اور کبھی غوریوں نے۔

اس بنا پر مولانا فرماتے ہیں کہ اگر عربوں میں زوال آ گیا تو یہ سمجھنا غلطی ہے کہ بس اسلام بھی اب زوال سے نہیں نکل سکتا۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

"بعض دفعہ ان کی (مورخین کی) باتیں پڑھ کر یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ اسلام خالص عربی تھا اور صرف عربوں کے لئے تھا عربوں نے اسے بلند نام کیا وہ نہ رہے تو اسلام کو بھی زوال آ گیا اور اگر اب اسلام کی قسمت میں کچھ اچھے دن لکھے ہیں تو اس کی صورت یہی ہے کہ عرب اٹھیں اور دوبارہ پھر اس میں جان ڈالیں۔" (ص ۱۹۲)

ناقد صاحب خدا کے لئے ذرا انصاف کریں اور بتائیں کہ یہ فقرے مولانا نے قومیت کے نشے سے سرشار ہو کر کہے ہیں یا ان میں مولانا کے

اس جذبہ کی جھلک نظر آتی ہے کہ اسلام ہر قوم اور ہر ملک کا ہے۔ اور اس کی حفاظت دنیا کے تمام مسلمانوں کا یکساں فرض ہے۔ اگر آج عرب بدقسمتی سے اس کی حفاظت کے قابل نہیں رہے تو نہ رہیں۔ ہندوستان کے اور دوسرے ملکوں کے مسلمانوں پر بھی اسلام کا یکساں حق ہے۔ وہ کھڑے ہوں اور اس کی حفاظت کا فرض ادا کریں۔

اسی عرب پرستی کے خلاف احتجاج کے سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں کہ لوگ، محض قرآن مجید کے عربی متن کی تلاوت کو ثواب اور عربی میں دُعا مانگنے کو "اسرع الی الاجابۃ" سمجھتے ہیں۔ لیکن اس سے مراد یہ ہرگز نہیں کہ مولانا کے نزدیک قرآن مجید کی تلاوت ثواب نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ لوگ عربی زبان سیکھیں اور قرآن کی حکمت سے فائدہ اٹھائیں۔ بے سمجھے بوجھے تلاوت کا ثواب ضرور ہے مگر قرآن کا جو مقصد ہے وہ حاصل نہیں ہوتا۔ سیاق صاف بتا رہا ہے کہ مولانا نے یہ فقرہ طنزاً کہا ہے۔

کیا اسلام قومیت کا منکر ہے

بعثت کی دو قسمیں اور عربوں کی فضیلت۔ ان دو مسئلوں پر گفتگو ہو جانے کے بعد اب آیئے اس پر غور کریں کہ اسلام قومیت کا منکر ہے یا نہیں؟ لائق ناقد کو "قومیت" کے لفظ سے اس قدر شدید چڑ ہے کہ اس کو بُرا کہتے کہتے زبان کے ساتھ خود ان کا ذہن بھی بگڑنے لگا ہے۔ کس جرأت سے کہتے ہیں۔

"اسلام قومیتوں کے نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں" اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا۔ نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصوّر بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا" (ص ۱۷۶)

گذشتہ ناقدانہ بیانات کی طرح قومیت کی نسبت یہ دعاوی بھی سراسر غلط، بے بنیاد اور قطعاً لچر ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناقد صاحب نے کبھی اس پر غور ہی نہیں کیا کہ تشریع احکام میں کن چیزوں کی رعایت ہوتی

ہے اور نیز یہ کہ ایک شریعت کو عملاً دنیا میں رائج کرنے کے لئے اس میں کتنی لچک درکار ہوتی ہے۔

گلہ جفائے وفا نما جو حرم کو اہلِ حرم سے ہے
کسی تبکدہ میں بیاں کروں تو کہے صنم بھی ہری ہری

بعثت کے سلسلہ میں جو بحث اوپر گذر چکی ہے اسے ایک مرتبہ پھر ملاحظہ فرمایئے۔ علاوہ بریں حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ[1] جلد اوّل صفحہ ۱۴ - ۱۷ - ۸۳ - ۹۴ اور تفہیماتِ الٰہیہ[2] ج ۲ ص ۲۳ - ۱۱۳ میں اصلاً اور حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۲۰ - ۶۸ اور ج ۲ ص ۱ پر اس مسئلہ کو نہایت تفصیل سے اور مختلف عنوانات کے ماتحت بیان کیا ہے۔ ان سب کا استیعاب کیا جائے تو ایک کتاب درکار ہے۔

ہم ذیل میں نہایت مختصر طور پر بعض حصے نقل کرتے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس مسئلہ کو امام رازیؒ نے مطالب عالیہ میں اور ابن رشد نے کشف الادلہ میں اور حافظ ابنِ تیمیہ اور علامہ ابنِ حزم نے مختلف کتابوں میں بھی بیان کیا ہے۔ لیکن چونکہ مولانا سندھی کے افکار کا سرچشمہ براہِ راست شاہ دہلوی ہیں، اس لئے ہم حضرت شاہ صاحبؒ کے بیانات سے تجاوز نہیں کریں گے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

---

[1] مطبوعہ المطبعۃ الخیریہ ۱۳۲۲ھ۔ [2] مطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل۔

"جو نبی تمام دنیا کی طرف مبعوث ہوتا ہے وہ یہ تو کر نہیں سکتا کہ تمام کے عادات و اطوار کا تجسس کرے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں ہوتا کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ رکھا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے اس کے ساتھ آنیوالی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے"۔

شاہ صاحب کا بیان یہاں ختم ہو جاتا ہے۔ مولانا شبلیؒ نے اس سے جو نتیجہ نکالا ہے اب ذرا وہ بھی سُن لیجئے۔ لکھتے ہیں۔

"اس اصول سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ شریعت اسلامی میں چوری زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان کی سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے"[1]

علاوہ بریں ہر زمانہ کی اور ہر قوم کی (اسلام سے پہلے) ایک الگ شریعت کی حکمت پر بحث کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

"اس میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ "تمام کھانے بنو اسرائیل کے لئے حلال تھے سوائے ان کھانوں کے جن کو اسرائیل نے خود

---

[1] علم الکلام ص ۱۱۵

اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ توراۃ کے نازل ہونے سے پہلے پہلے
"اے محمدؐ! آپ فرمایئے کہ تم لوگ توراۃ لاؤ اگر تم سچے ہو۔"
اس آیت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ یعقوب علیہ السلام ایک مرتبہ سخت بیمار ہو گئے اور انہوں نے نذر مانی کہ اگر خدا نے ان کو اچھا کر دیا تو وہ اپنے اوپر اپنا محبوب ترین کھانا اور پینا حرام کر لیں گے۔ چنانچہ جب وہ اچھے ہو گئے تو انہوں نے اپنے اوپر اونٹوں کا گوشت اور ان کا دودھ حرام کر لیا۔ ان کے بعد ان کے بیٹوں نے بھی ان کی پیروی کی، اور اس پر قرنوں گذر گئے۔ اب بنو اسرائیل نے انبیا سے غداری کرنی چاہی اور ان دونوں حرام چیزوں کے استعمال کا ارادہ کیا تو اس پر توراۃ نازل ہوئی اور ان چیزوں کی حرمت کا اعلان ہو گیا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ملتِ ابراہیم پر تھے، یہود نے اعتراض کیا کہ اونٹوں کے گوشت اور دودھ کا استعمال کرنے کے باوجود آپ کس طرح ملتِ ابراہیمی پر ہو سکتے ہیں تو اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی جس کا مفاد یہ تھا کہ یہود کے لئے یہ چیزیں حرام تھیں تو ایک عارض کی وجہ سے (یعنی یہ کہ انہوں نے خود اس کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا) بنو اسماعیل میں جب نبوت منتقل ہوئی تو چونکہ یہ اس عارض سے محفوظ تھے اس لئے ان کے لئے یہ چیزیں حلال رہیں۔

آگے چل کر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

"انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں اسباب و مصالح کے باعث مختلف ہیں۔ کیونکہ احکام و مقادیر کی تشریع میں مکلفین کا ادراک اور ان کے عادات کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ چونکہ حضرتِ نوح کی قوم کے لوگ زیادہ مضبوط اور قوی الجثہ تھے۔ اس لئے ان پر دوام صیام فرض کیا گیا تاکہ ان کی شدتِ بہیمیت کی مقاومت ہو سکے۔ اس کے برخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا مزاج ضعیف تھا۔ اس لئے اُن کو برابر روزہ رکھنے سے منع کیا گیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے غنیمت کو پہلے لوگوں کے لئے حلال نہیں کیا۔ لیکن ہم لوگوں کی کمزوری کے پیش نظر اس کو حلال کر دیا۔ انبیاء کرام کا مقصد چونکہ لوگوں کی عادات کی اصلاح ہوتی ہے اس بنا پر وہ مالوف عادتوں کا لحاظ رکھتے ہیں اور ان سے الا ماشاء اللہ کہیں کہیں ہی عدول کرتے ہیں" [1]

شاہ صاحب رح کی تمام تقریر کا استیعاب تو بہت مشکل ہے لیکن یہاں صورت حال یہ ہے کہ جناب ناقد "قومیت" کے سرے سے منکر ہی ہیں اور "معارف" کے پورے تبصرہ میں انہوں نے اسی کا سب سے زیادہ ماتم کیا ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک اسلام کی عالمگیری کا راز ہی یہ ہے کہ عبادات کے علاوہ بقیہ احکام و مسائل کی تشریع میں قومی عادات و خصائل کی رعایت رکھی گئی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۷۰

نہایت نازک ہے کیونکہ اس معاملہ میں شریعت نے نہ بالکل آزاد چھوڑا ہی کہ محض اصول کو سامنے رکھ کر ہر قوم ان کی جو عملی شکل چاہے اختیار کرے اور نہ اتنا پابند کیا ہے کہ اس نے اپنے ہر اصول کی ایک ایک جزئی تفصیل اور عملی شکل متعین کر کے ہر قوم اور ہر ملک کو اسی کا پابند رہنے کی دعوت دی ہو۔ اس بنا پر ہم اس مسئلہ پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کریں گے تاکہ بحث کے مختلف گوشے روشنی میں آسکیں۔ واللہ ہو الموفق۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ قومیت سے ہماری مراد نیشنلزم نہیں ہے جس کی وجہ سے قومی عصبیت کا نشو ونما ہوتا ہے اور ایک قوم اپنے مقابلہ میں دوسری قوموں کو حقیر و ذلیل سمجھتی ہے۔ کوئی شبہ نہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام قومیت کا شدید دشمن ہے۔ اور خود مولانا سندھی بھی اس نیشنلزم کے قائل نہیں ہیں جیساکہ موصوف کے ان ارشادات سے واضح ہوتا ہے جو "وحدتِ انسانیت" کے زیرِ عنوان نقل ہوئے ہیں۔

قومیت سے مراد وہ عادات و خصائل ہیں جو کسی ایک جماعت کا شعار بن گئے ہوں، اور ان کی وجہ سے وہ جماعت دوسری جماعتوں یا قوموں کے مقابلہ میں ممتاز سمجھی جاتی ہو۔ دوسرے لفظوں میں قومیت کو قومی مزاج سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مولانا سندھی کا دعویٰ ہے اور بالکل بجا ہے کہ اسلام قومی مزاج کا لحاظ رکھتا ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد ہے۔

وقد صح ان لعادات القبيلة	اور یہ بے شبہ درست ہے کہ قبیلہ
واوضاع البلد دخلا تاما فی	کی عادتوں اور شہر کے حالات کو
التشریع وھذا سر قول العامۃ	تشریع میں پورا دخل ہوتا ہے اور یہی
الشریعۃ تختلف باختلاف	راز ہے اس قول عام کا کہ "شریعت زمان
الزمان والمکان ومثل ذالک	ومکان کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی
کمثل المطر ینزل من السماء	ہے" اسکی مثال بارش کی سی ہے جو آسمان
صافیا لطیف الطبع ثم	سے بالکل صاف اور لطیف طبع ہو کر نازل
قبل اخل فیہ بعد الوقوع	ہوتی ہے پھر زمین پر پڑنے کے بعد اس میں
علی الارض فلا یستوی ماء	ہوا اور زمین کا اثر سرایت کر جاتا ہے
غدیر الاقلیم الاول والثانی	اور اس وجہ سے اقلیم اول وثانی کے
لہ	تالابوں کا پانی یکساں نہیں ہوتا ۔

اگر عرب قبل از اسلام کے قومی مزاج اور اسلامی احکام دونوں کا مطالعہ ساتھ ساتھ کیا جائے تو یہ حقیقت الم نشرح ہو جاتی ہے کہ اسلامی احکام کی تشریع میں عربوں کے قومی مزاج اور ان کے عادات وامیال کا لحاظ کہاں تک رکھا گیا ہے ۔ اس چیز کو لکھا تو اوروں نے بھی ہے ۔ لیکن حضرت شاہ صاحب دہلویؒ نے اس پر نہایت سیر حاصل بحث کی ہے جس سے جستہ جستہ اقتباسات ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں ۔

لہ تفہیمات الٰہیہ ج ۲ ص ۲۳ ۔

ولذالك كان الطيب و	اسی وجہ سے کھانوں میں حلال و حرام
الخبيث في المطاعم مفوضاً	عرب کے عادات کے سپرد تھا اور اسی وجہ
الى عادات العرب ولذلك	سے بھانجی ہم لوگوں کے لئے حرام ہے
حرمت بنات الاخت علينا دون	یہود کے لئے حرام نہ تھی کیونکہ یہود
اليهود فانهم كانوا يعدد	بھانجی کو اسکے باپ کی قوم میں سے سمجھتے
نها من قوم ابيها لا مخالطة	تھے اور اپنے اور اس کے درمیان کوئی
بينهم وبينها ولا ارتباط ولا	ارتباط و علاقہ نہیں مانتے تھے وہ
اصطحاب فهي كالاجنبية بخلاف	مثل اجنبی عورت کے ہوتی تھی بخلاف
العرب ولذالك كان طبخ	عربوں کے۔ اسی طرح بچھڑے کا اس
العجل في لبن امه حراماً	کی ماں کے دودھ میں پکانا یہود
عليهم دوننا۔ ؎	میں حرام تھا۔ ہم پر نہیں۔

ایک اور جگہ اسلام اور یہودیت و نصرانیت کے اختلاف اور اس کے اسباب پر گفتگو کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔

ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم	ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آنحضرت
بعث لبعثة تتضمن بعثة اخرى	صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ایک اور
فالاولى انما كانت الى بني اسمعيل	بعثت کو شامل ہے آپکی پہلی بعثت
وهو قوله تعالىٰ هو الذي بعث	صرف بنو اسماعیل کی طرف تھی اور

؎ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۷۰

فی الامیین رسولا منہم و
قولہ تعالے لتنذر قوماً
ما انذر اباءھم فھم
غافلون۔ وھذہ البعثۃ
تستوجب ان یکون مادۃ
شریعتہا عندھم من شعائر
وسنن العبادات و وجوہ
الارتفاقات اذ الشرع انما
ھو اصلاح ما عندھم لا
تکلیفھم بما لا یعرفونہ
اصلاً و نظیرہ قولہ تعالی
قرآنا عربیا لعلکم تعقلون
وقولہ تعالیٰ لو جعلناہ
قرآنا اعجمیا لقالوا لولا
فصلت آیاتہ اعجمی و
عربی و قولہ تعالیٰ وما
ارسلنا من رسول الا
بلسان قومہ والثانیۃ
کانت الی جمیع اھل

یہی مفاد ہے اللہ تعالیٰ کے قول کا
وہ خدا وہی جس نے امیوں میں
انھیں میں سے ایک رسول مبعوث کیا
نیز خدا کا ارشاد ہے "تاکہ آپ اُن لوگوں
کو ڈرائیں جن کے باپ دادا نہیں ڈرائے
گئے اور اس وجہ سے وہ غافل ہیں
بعثت کی یہ قسم اس بات کو واجب کرتی
ہے کہ اس رسول کی شریعت کا مادہ
وہی شعائر، عبادت کے طریقے اور
ارتفاقات ہوں جو اس رسول کی
قوم میں رائج تھے کیونکہ شرع کا مقصد
صرف لوگوں کی عادتوں اور طریقوں
کی اصلاح ہوتا ہے کہ جن سے وہ مانوس
ہوتے ہیں نہ یہ کہ ان کو ان امور کی تکلیف
دی جائے جن کو وہ قطعاً جانتے نہ ہوں
اسکی نظیر قرآن مجید کا ارشاد ہے "ہم نے
قرآن کو عربی زبان میں اُتارا ہے تاکہ تم
سمجھو" نیز فرمایا گیا "اگر ہم قرآن کو عجمی
زبان میں اتارتے تو لوگ کہتے کہ یہ آیات الٰہی

الارض عامۃ[1] کی تفصیل کیوں نہیں کی گئی یہ کیا بات ہے کہ رسول عربی ہو اور قرآن عجمی۔ علاوہ

بریں خدا کا ارشاد ہے" ہم جب کسی رسول کو بھیجتے ہیں تو اس کی قوم کی زبان کے ساتھ ہی بھیجتے ہیں اور دوسری قسم بعثت کی یہ ہے کہ آپ تمام اہل زمین کی طرف مبعوث کئے گئے ہیں۔

پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے "اقامۃ الارتفاقات واصلاح الرسوم" کے عنوان سے حجۃ اللہ البالغہ میں جو باب باندھا ہے اس میں اسی مسئلہ کو نہایت صاف لفظوں میں مفصلاً بیان کیا ہے چنانچہ پہلے تمام انبیاء کرام کے طریق اصلاح و تشریع کا تذکرہ فرماتے ہیں کہ نبی اپنی قوم میں مبعوث ہو کر جائزہ لیتا ہے کہ ان لوگوں کے ہاں کھانے پینے کے طور طریقے کیا ہیں۔ پہننے اوڑھنے کے آداب کیا ہیں زینت کن چیزوں سے کرتے ہیں، نکاح اور زن و شوئی کے تعلقات کیلئے کن باتوں پر عمل کرتے ہیں، خرید و فروخت، سزا مقدمات کا فیصلہ وغیرہ ان معاملات میں انکے اصول کیا ہیں؟ اگر یہ سب معاملات ٹھیک طریقہ پر ہو رہے ہوں تو پھر ان میں سے کسی چیز کو اس جگہ سے ہٹانے کے معنی ہی کچھ نہیں اور اب نہ اس کی ضرورت ہے کہ اس کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کو اختیار کیا جائے۔ بلکہ اس کے برعکس اس صورت میں تو قوم کو اس پر برانگیختہ کیا جائے گا کہ وہ اپنے ہاں کی رسوم کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہیں۔ لیکن ہاں! اگر

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۹۷

یہ آداب و اطوار، اور یہ رسوم و معاملات درست نہ ہوں بلکہ فاسد ہوں اور ان سے کسی کو تکلیف پہنچتی ہو! بالذات دنیوی میں انہماک کا اور احسان سے اعراض کا باعث ہوں یا انسان کو ایسی چیزوں میں مبتلا کر دیں جو اس کو دنیا اور آخرت کی بھلائیوں سے غافل کر دے تو اب ان حالات میں قوم کے ان رسوم و آداب کو بدلنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اس وقت نبی قوم کو ان چیزوں کی دعوت نہیں دیتا جو ان کی مالوف عادتوں سے بالکل متباین ہو، بلکہ ان چیزوں کی طرف بلاتا ہے جو خود قوم کی یا اُن کے مشہور و مسلم صلحاء کی مالوف عادتوں سے ملتی جلتی اور اُن کی نظیر ہوتی ہیں۔ ایک راسخ فی العلم جانتا ہے کہ نکاح، طلاق، معاملات، تجمل و زینت، لباس، قضا اور حدود اور تقسیم غنائم، ان سب میں شریعت کوئی ایسی بات نہیں کہتی جس کا لوگوں کو پہلے سے علم نہ ہو یا جب ان کو ان احکام کا مکلف کیا جائے تو وہ ان میں تردد کرنے لگیں[1]۔

انبیاء کرام کے طریق دعوت سے متعلق یہ ایک اصولی بات بیان کرنیکے بعد شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ

"عبد المطلب کے زمانہ میں خون بہا دس اونٹ تھا لیکن جب انہوں نے دیکھا کہ لوگ اس کے باوجود قتل سے باز نہیں آتے تو انہوں نے اونٹوں کی تعداد سو تک پہنچا دی پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۸۲ و ۸۳۔

تو آپ نے بھی دیت میں یہی تعداد باقی رکھی اسی طرح عرب میں قوم کے سردار کو لوٹ کے مال میں سے چوتھا حصہ ملتا تھا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غنیمت کا پانچواں حصہ مقرر فرمایا، قباذ اور انوشیرواں نے لوگوں پر خراج اور عشر مقرر کر رکھا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کو قائم رکھا۔ بنو اسرائیل زانی کو رجم اور سارق کا ہاتھ قطع کرتے تھے، قاتل کو قتل کرتے تھے تو قرآن میں بھی یہی احکام نازل ہوئے"

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

وامثال هذه كثيرة جداً لاتخفى على المتتبع [1]

اس کی مثالیں بہت کثرت سے ہیں تلاش کرنے والے پر مخفی نہیں ہیں۔

پھر بر سبیل ترقی ارشاد ہوتا ہے

بل لو كنت فطنا محيطا بجوانب الاحكام لعلمت ايضاً ان الانبياء عليهم السلام لم ياتوا فى العبادات غير ما عندهم هوا ونظيره لكنهم نفوا تحريفات الجاهلية وضبطوا بالاوقات والاركان ما كان مبهماً [1]

بلکہ اگر تم سمجھدار اور جوانب احکام کا احاطہ کئے ہوئے ہوگے تو تم کو معلوم ہوگا کہ انبیاء کرام عبادات میں بھی وہی چیزیں لاتے ہیں جو بعینہا خود موجود ہوتی ہیں یا ان کی مماثل ہوتی ہیں، البتہ ہاں! وہ جاہلیت کی تحریفات کی نفی کر دیتے ہیں در اوقات اور ارکان جو مبہم ہوتے ہیں ان کو منضبط کرتے ہیں۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۸۱

تحویل قبلہ کی مثال

تحویل قبلہ کے باب میں اختلاف ہے کہ یہ دو مرتبہ ہوا تھا یا ایک مرتبہ۔ بہرحال ایک مرتبہ کی تحویل پر تو سب کا اتفاق ہے ہی۔ حضرت شاہ صاحب اس کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ :۔

"ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام اور جنہوں نے ان کا دین قبول کر لیا تھا وہ سب کعبہ کو قبلہ مانتے تھے لیکن اسرائیل علیہ السلام اور ان کے صاحبزادے بیت المقدس کی طرف اپنا رُخ کرتے تھے۔ پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے اور آپ کو اوس اور خزرج (مدینہ کے دو قبیلے) اور ان کے یہودی حلیفوں کی تالیفِ قلب منظور ہوئی اور یہی لوگ آپ کی امداد کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے اور یہ وہ اُمت بنے جو انسانوں کے لئے نمونہ کے طور پر بنائے گئے تھے اور ان کے برخلاف مضر کا قبیلہ اور ان کے دوسرے حلیف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سخت

ترین دشمن اور آپ سے سب سے زیادہ دور ہو گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کیا اور آپ نے بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیدیا کیونکہ قربات (عبادات) کے اوضاع میں اصل یہ ہے کہ رسول اس قوم کے احوال کی رعایت کرے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور جو قوم اس کی مدد کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی ہے اور جو انسانوں کے لئے شہداء ہیں۔ اس وقت مدینہ میں ان صفات کے حامل اوس اور خزرج کے ہی لوگ تھے اس لئے ان کی رعایت رکھی گئی۔ پھر اللہ نے اپنی آیات کو مستحکم کر دیا اور اپنے نبی کو اس چیز کی اطلاع دی جو اس مصلحت سے بھی عمدہ مصلحت کے ساتھ زیادہ موافق تھی اور اس کی صورت یہ کی کہ سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں استقبال کعبہ کے حکم کی تمنا پیدا کر دی۔ چنانچہ آپ آسمان کی طرف دیکھا کرتے تھے کہ شاید جبریل امین اس حکم کو لے کر آ رہے ہوں، اس کے بعد قرآن مجید میں تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا اس میں حکمت یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امیوں میں مبعوث ہوئے جو ملتِ اسماعیلیہ پر قائم تھے اور اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ یہی لوگ اس کے دین کی مدد کریں گے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اللہ کے شہداء لوگوں کے حق میں یہی ہونگے اور یہی آپکے خلفاء آپکی اُمت میں ہونگے۔ ان کے برخلاف یہود میں سے بہت تھوڑے ہی لوگ ایمان لائیں گے پھر کعبہ عربوں کے نزدیک اللہ کے شعائر میں سے تھا۔ جس کی عظمت کا یقین قریب کے اور دور کے سب عرب کرتے تھے اور

ان کے ہاں پہلے سے کعبہ کے استقبال کا طریقہ رائج تھا۔ ان وجوہ
کی بنا پر اس کے کوئی معنی ہی نہ تھے کہ کعبہ سے عدول کیا جاتا۔[۱]
گفتگو ایک نازک اور اہم مسئلہ پر ہو رہی ہے اس لئے آپ حضرات شاہ
صاحب کی ان مذکورہ بالا عبارتوں کو بڑی احتیاط اور غور و توجہ سے پڑھئے
اور پھر بتائیے کہ کیا ان کا صاف صاف اور کھلا مطلب یہ نہیں ہے کہ چونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثتِ اولیٰ عرب کی طرف تھی اور آپ اسی
قوم کو ایک نمونہ بنا کر دُنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے تاکہ اس طرح آپ

---

[۱] حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ ص ۱۰۲

ایک عام خیال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تو اس وقت
عرب بالکل جاہل تھے دین اور مذہب سے ان کو کوئی واسطہ نہیں تھا۔ اخلاق و
آداب سے یہ بالکل ناآشنا اور نابلد تھے۔ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ محض عامیانہ خیال ہے۔ حضرت
شاہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ جلد اول میں " ما کان علیہ حال اھل الجاھلیۃ فصلحہ
النبی صلی اللہ علیہ وسلم " کے زیرِ عنوان ایک مستقل باب باندھا ہے اور بڑی تفصیل
سے بتایا ہے کہ بعثت سے پہلے ان کے ہاں عبادات بھی تھے اور معاملات کے لئے
خاص خاص اصول اور آئین و آداب بھی مقرر تھے اس باب کا مطالعہ کیجئے اور
اسلام کے ایک ایک حکم کو ان چیزوں پر منطبق کرتے چلے جائیے تو معلوم ہوگا کہ اسلام
نے عربوں کی کتنی چیزوں کو علی حالہا قائم رکھا، کتنی چیزوں کو بالکل ساقط کیا اور
کن کن رسوم و ارتفاقات میں کیا کیا اور کس کس طرح اصلاحیں کیں۔

کی بعثتِ عامہ کا مقصد پورا ہو۔ اس بنا پر عام انبیاء و رسل کے طریقِ دعوت و تشریع کے مطابق اسلام کے احکام و مسائل کی تشریع میں عربوں کے عادات و اطوار، ان کے رسوم و ارتفاقات اور ان کے قومی رجحانات و عوائد کا لحاظ رکھا گیا۔ یہاں تک کہ حدود و عقوبات، معاشرت کے آداب و اصول میں بھی انھیں کی رعایت کی گئی۔

قبلہ کا معاملہ ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن آپ نے دیکھا کہ اس میں بھی کس طرح ان لوگوں کی رعایت رکھی گئی جن کے درمیان سرورِ کائنات علیہ التحیۃ والصلوات اس وقت تشریف رکھتے تھے۔ چنانچہ اکثر علماء کے قول کے مطابق جب تک آپ مکہ میں رہے کعبہ کی طرف استقبال کرتے رہے پھر مدینہ کی سرزمین کو اپنے قدوم میمنت لزوم سے رشکِ فردوس و غیرتِ جناں بنا دیا تو (اوس اور خزرج کی تالیفِ قلب کے لئے) بیت المقدس کو قبلہ بنا لیا۔ اور جب بنو اسماعیل کو غلبہ حاصل ہو گیا تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا کے مطابق آخری اور قطعی طور پر کعبۃ اللہ کے قبلہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔

علاوہ بریں قومی مزاج کی رعایت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ شراب خباثتوں کی جڑ ہے اور اسلام میں قطعی حرام ہے لیکن اس کے باوجود چونکہ یہ کمبخت ایک مرتبہ منہ کو لگنے کے بعد آسانی سے چھٹتی نہیں ہے اور عرب کے لوگ اس کے صرف رسیا ہی نہیں تھے بلکہ شراب نوشی کو لازمہ سخاوت و شرافت سمجھتے تھے اس لئے اس کو یکایک حرام قرار

نہیں دیا گیا۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ۸ھ میں یعنی وفاتِ نبوی سے صرف دو سال پہلے اس کی قطعی حرمت کا اعلان کیا گیا۔[۵] حالانکہ مردار چیز، خون اور خنزیر کی حرمت کا اعلان اس سے بہت پہلے ہو چکا تھا کیونکہ یہ چیزیں خود عربوں کے قومی مزاج کے خلاف تھیں۔

پس اب اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہیئے کہ حدود و قربات تحلیل و تحریم اطعمہ اور اوضاع لباس وغیرہ میں عربوں کی قومیت یعنی ان کے قومی مزاج کی پوری رعایت کی گئی ہے۔ اب اس کے ساتھ آپ لائق ناقد کے اس بیان پر توجہ فرمایئے کہ "اسلام قومیتوں کے نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں" تو آپ کو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ یہ دعویٰ کس درجہ بے بنیاد اور اس بنا پر ناقابلِ قبول ہے۔ اربابِ منطق جانتے ہیں کہ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزیہ ہوتی ہے۔ ہم نے جب ثابت کر دیا کہ اسلام کے احکام کی تشریع میں عربوں کی قومیت کو بہت بڑا دخل ہے تو لائق ناقد کا دعویٰ جو سالبہ کلیہ کا حکم رکھتا ہے خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام نے عرب قومیت کو فنا نہیں کیا بلکہ اس قومیت کی ترکیب میں جو عناصر فاسدہ تھے ان کی اصلاح فرمائی۔ ان کو مہذب اور شائستہ بنایا اور جو عناصر کہ صالح تھے ان کو

---

[۵] اس سلسلہ میں حضرت عائشہ رضؓ کی وہ روایت بھی پیشِ نظر رہنی چاہیئے جس میں آپ نے اس قدر تاخیر سے حرمتِ خمر کے اعلان کی حکمت بیان فرمائی ہے۔

قائم رکھا اور جن اجزاء میں عدم توازن پایا جاتا تھا ان کو متوازن کیا اور ان سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ عرب بحیثیت ایک قوم کے دُنیا کی سب سے بہتر قوم اور اعلیٰ انسانیت کا ایک پیکرِ اتم بن گئے۔ یہاں تک کہ وہ آسمانِ انسانیت کے افق پر آفتاب و ماہتاب بن کر اس شان اور اس آن بان سے چمکے کہ تاریخ شرف و مجد کا صفحہ صفحہ ان کی ضوباریوں سے مطلع انوار بن گیا، ان کی عرب قومیت، عربی مزاج عربی افتادِ طبع اور عربی خصوصیات مٹی نہیں بلکہ ایک بہترین شکل میں منتقل ہو کر اور قومیتِ صالحہ کے قالب میں ڈھل کر زندۂ جاوید ہو گئیں۔

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق
ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما

آج اگرچہ وہ خود اس دُنیا میں نہیں ہیں اور مدتیں ہوئیں کہ ان کا جسم خاکی پیوندِ زمین ہو گیا۔ لیکن تاریخ کے اوراق پر ایمان صدیقی، دبدبۂ فاروقی فقر بوذری، شجاعت حیدری اور حلم و حیاء عثمانی کے جو نقش ثابت ہیں اب بھی چشم تصور سے دیکھو تو ان بزرگوں کی ارواحِ طیبہ ان نقوش کی طرف غیر محسوس و غیر مرئی اشارے کر کر کے پکار رہی ہیں۔

تلک آثارنا تدل علینا فانظروا بعدنا الی الآثار

بتاؤ یہ سب نقوش کس کے ہیں؟ ایک بہترین عرب قوم کے ہی ہیں یا کسی اور کے؟ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ۔

تشریع احکام اور قومی اور بین الاقوامی خصوصیات

لیکن یہ بحث یہیں ختم نہیں ہو جاتی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ تمام احکام عربوں کے عادات و خصائل کے مطابق ہی مشروع کئے گئے ہیں تو پھر یہ عالمگیر کیسے ہوئے۔ کیا یہ غیر انصافی نہیں ہے کہ چند احکام ایک خاص قوم کے مزاج کے مطابق بنائے جائیں اور تمام دُنیا کو ان کو پیروی کی دعوت دی جائے؟ اس سوال کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بجائے عرب کے کسی اور ملک اور کسی اور قوم میں ہوتی تو کیا اسوقت بھی اسلام کے احکام کی نوعیت یہی ہوتی یا کوئی اور؟ اگر اس وقت بھی اسلام کے یہی احکام ہوتے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ تشریع احکام میں عرب قومیت کا تو ضرور لحاظ رکھا گیا ہے، لیکن اس کے علاوہ دوسری قومیت کی رعایت بالکل نہیں ہے"۔

اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لئے سب سے پہلے بہ طور مقدمہ یہ

جان لینا چاہیے کہ تشریع میں کسی قوم کے عادات وخصائل کو جو دخل ہوتا ہے تو اس سے مراد مطلق عادات وخصائل نہیں ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی عبارتوں سے کسی کو یہ مغالطہ نہیں ہونا چاہیئے کہ آج مثلاً یورپ کی قوموں میں شراب نوشی خنزیر خوری، مردوں اور عورتوں کا مخلوط رقص اور ان کا مخلوط اجتماع اس قدر عام ہے کہ یہ سب چیزیں یورپین اقوام کے قومی مزاج کے عناصر ترکیبی بن گئے ہیں تو اب ان اقوام کے نئے تشریع احکام میں ان چیزوں کی بھی رعایت ہونی چاہیئے، خوب اچھی طرح یاد رکھئے کہ حضرت شاہ صاحب جہاں قومی عادات واطوار کو تشریع میں دخیل مانتے ہیں تو ساتھ ہی ساتھ آپ نے یہ بھی تصریح کردی ہے کہ ان عادات سے مراد ہر قسم کی بری بھلی عادات نہیں ہیں بلکہ عادات مختلف قسم کی ہوتی ہیں بعض شر محض ہوتی ہیں اور بعض خیر محض اور بعض ایسی ہوتی ہیں جن میں خیر اور شر دونوں کا امتزاج ہوتا ہے۔ اب جب نبی آتا ہے تو وہ شر محض عادتوں کو یک قلم ترک کردینے کی اور ان کے بالمقابل خیر محض عادتوں کو مضبوطی اور پابندی سے اختیار کرلینے کی دعوت دیتا ہے اب رہیں تیسری قسم کی عادات تو ان میں جو حصہ خیر کا ہوتا ہے اس کو باقی رکھا جاتا ہے اور حصہ شر کی اصلاح کردی جاتی ہے[1]۔

---

[1] حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں متعدد مقامات پر اور خصوصاً ارتفاقات کے اقسام وانواع کی بحث کے ذیل میں ان عادات کا تذکرہ کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ تشریع میں جن عادات کا دخل ہوتا ہے۔ وہ بدمعاشوں اور لفنگوں کی عادتیں نہیں

(بقایا صفحہ ۱۳۷ پر)

بہر حال یہ اصول جو کچھ تھا اسلام سے پہلے تک کے لئے تھا۔ اب اسلام نے آکر تمام اچھی اور بری چیزوں کا قطعی فیصلہ کر دیا ہے۔ حلال اور حرام دونوں کو صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے اور جو حدود وغیرہ متعین کر دیئے گئے ہیں وہ سب کے لئے ہیں اور ہر زمانہ کے لئے ہیں۔ اسلام کا شارع (صلی اللہ علیہ وسلم) آخری شارع تھا۔ اب اس کے بعد کسی شخص کو حق تشریع حاصل نہیں ہے۔

لیکن ہاں یہ ضرور ہے کہ چونکہ شریعت اسلام ہر قوم اور ہر زمانہ کے لئے ہے اور اب نبی آخر الزمان کے بعد کوئی اور نبی کسی نئی شریعت کے ساتھ آنیوالا نہیں ہے اس بنا پر اس شریعت مصطفوی میں تمام قوموں کے عادات و خصائل کی رعایت پہلے سے ہی رکھی گئی ہے تاکہ ہر قوم اس کو آسانی سے اپنا سکے۔"

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت اسلام میں بعض چیزیں حلال ہیں اور بعض حرام بعض مکروہ ہیں اور بعض مباح۔ اسی طرح کچھ فرائض و واجبات ہیں اور کچھ مستحبات و مندوبات۔ اب اگر ان تمام احکام کا تجزیہ کیا جائے اور ان کا منشائے حکم جس کو اصول فقہ کی اصطلاح میں مناط کہتے ہیں یعنی رعایت

(بقایا صفحہ ۱۳۶)

ہوتیں بلکہ اسی قوم کے صلحاء کی عادتیں ہوتی ہیں جو اس قوم میں شرافت و نیکی کا دارومدار سمجھی جاتی ہیں۔ اگر بد معاشوں کا کوئی گروہ ان سے مجتنب ہوتا ہے تو وہ اپنی کثرت کے باوجود سب کی نظروں میں بد معاش ہی ہوتا ہے۔ انھیں چیزوں کو قرآن مجید نے اعمال صالح سے تعبیر کیا ہے اور ان اعمال کی فرداً فرداً تفصیل نہیں کی کیونکہ دنیا کے تمام اچھے آدمی جانتے ہیں کہ نیک اعمال کون سے ہیں۔

کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان احکام کی تشریع میں دو قسم کی عادتوں کا دخل ہے ایک وہ عادات ہیں جو تمام قوموں میں مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں. یا بالفاظِ دیگر یوں کہئے کہ تمام قوتوں کے صلحاء ان عادتوں کے متعلق یکساں رویہ رکھتے ہیں اور دوسری نوع کی عادات وہ ہیں جو عرب قوم کے ساتھ مخصوص تھیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے ان دونوں عادات کا تذکرہ کیا ہے پھر ان میں آگے چل کر جو فرق پیدا ہو جاتا ہے اس کو بھی بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:۔

واعلم ان کثیرا من العادات والعلوم الکامنۃ تتفق فیھا العرب والعجم وجمیع سکان الاقالیم المعتدلۃ واھل الامزجۃ القابلۃ للاخلاق الفاضلۃ کالحزن لمیتھم و استحباب الرفق بہ الخ

اور جانو کہ بہت سی عادتیں اور جذبات پنہاں ایسے ہیں کہ عرب اور عجم اور تمام معتدل اقالیم کے رہنے والے اور اخلاق فاضلہ کی قابلیت رکھنے والے مزاجوں کے لوگ ان میں متفق ہوتے ہیں مثلاً میت کے لئے غمگین ہونا اور اسکے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنیکو محبوب جاننا۔

اس کے بعد ارشاد حق بنیاد ہے۔

ذالک العادات والعلوم احق الاشیاء بالاعتبار۔

یہ عادات و احساسات تمام چیزوں میں سب سے زیادہ قابلِ اعتبار ہوتے ہیں۔

عادات کی یہ ایک قسم بیان فرمانے کے بعد دوسری قسم کا تذکرہ کرتے ہیں۔

ثم بعدھا عادات و عقائد تختص بالمبعوث

پھر ان عادات کے بعد دوسری عادتیں اور عقائد بھی ہوتے ہیں جو مبعوث

عربی	اردو
الہیئۃ فیعتبر تلک	الہیم کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں ان
ایضاً [۱]	کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

ایک اور مقام پر اور زیادہ وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں۔

عربی	اردو
واذا کان کذالک وجب	اور جب صورت یہ ہو تو اب ضروری ہے کہ ایسے
ان تکون مادۃ شریعتہ	نبی کی شریعت کی اساس وہ ہونی چاہیے
ماھو بمنزلۃ المذھب	جو تمام اقالیم صالحہ کے لوگوں کیلئے بمنزلہ
الطبیعی لاھل الاقالیم	مذہب طبیعی ہو پھر خود اس کی قوم
الصالحۃ عربھم وعجمھم	کے پاس جو علم اور ارتفاقات ہوتے
ثم ماعند قومہ من العلم	ہیں وہ بھی اس نبی کی شریعت کا اساس
والارتفاقات ویراعی فیہ	ہوتے ہیں اور اس میں نبی اپنی قوم
حالھم اکثر من غیرھم ثم	کے احوال کی رعایت دوسروں کی
یحمل الناس جمیعا علی	بہ نسبت زیادہ کرتا ہے پھر تمام لوگوں
اتباع تلک الشریعۃ [۱]	کو اس شریعت کی پیروی کی دعوت دیتا ہے۔

اب آپ کہیں گے کہ حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ ونور ضریحہ کے مذکورۂ بالا بیان کے مطابق جب شریعت اسلام کا قوام بین الاقوامی عادات کے ساتھ ساتھ خاص عرب کے عادات سے بھی تیار ہوا ہے تو جہاں تک پہلی عادات کا تعلق ہے اسلام کا عالمگیر ہونا مسلم! لیکن دوسری

---

[۱] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۳

نوع کے عادات کے پیش نظر جو احکام مشروع کئے گئے ہیں اُن کو کس طرح تمام قوموں کے لئے لازم کیا جائے۔ تو لیجئے! حضرت شاہ صاحبؒ نے خود ہی اس دغدغہ کو بھی رفع کر دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

فلا احسن ولا ایسر من ان	اس سے اچھی اور آسان کوئی اور بات
یعتبر الشعائر والحدود	نہیں ہوتی کہ شعائر اور حدود اور ارتفاقات
والارتفاقات عادۃ قومہ	میں یہ نبی اپنی قوم کی عادت کا ہی اعتبار
المبعوث فیہم ولا یضیق	کرے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور ان چیزوں
کل التضیق علی الاخرین	میں دوسرے لوگ جو بعد میں آئیں اور جن
الذین یاتون بعد ویبقی	پر یہ احکام فی الجملہ باقی رہیں
علیہم فی الجملۃ [1]	گے ان پر زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

ہر مسلمان جانتا ہے کہ حدود اور شعائر کا اسلام میں کیا مرتبہ ہے اور ان کو کیا اہمیت حاصل ہے لیکن اس کے باوجود حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ احکام اولین کی طرح آخرین پہ بھی فی الجملہ قائم تو ضرور رہیں گے لیکن دوسرے لوگوں پر (جو خود اسی قوم کے ہوں یا کسی اور قوم کے) ان حدود و شعائر کے بارے میں حد سے زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

اس حقیقت کی توضیح کے لیے چند مثالیں پیش کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں چوری کی سزا قطع ید بیان کی گئی ہے ارشاد ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۳۔

السارق والسارقۃ فا　　چور مرد اور چور عورت دونوں
قطعوا ایدیھما　　کے ہاتھ کاٹ دو۔

یہ حکم مطلق ہے کسی قید کے ساتھ مقید نہیں۔ پھر قطع ید کا جو حکم اس سے مستنبط ہو رہا ہے وہ عبارت النص سے مستنبط ہو رہا ہے جس میں کوئی ابہام اور اغلاق، اجمال اور گنجلک نہیں ہے لیکن باایںہمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص خاص حالات میں سارق پر حد سرقہ فوراً جاری کرنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ میں قطع ید کرنے سے منع فرمایا ہے۔

مگر خیر! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو شارع تھے حضرت عمر فاروق رضؓ نے تو قحط سالی کے دنوں میں سرقہ کی حد بالکل ہی ساقط کر دی تھی! ارشاد ہوا۔

لا تقطع الید فی عذق و　　درخت کے بارہ میں اور بھوک کے
لا عام سنۃٍ [۱]　　دنوں میں چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے

امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ بھی اس کے قائل ہیں؟ تو فرمایا، ہاں! جب کوئی شخص ضرورت سے مجبور ہو کر چوری کرے اور لوگ سختی اور بھوک سے دوچار ہوں تو چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے" [۲]

اور سنئے! حضرت عمرؓ نے یہی نہیں کیا بلکہ ایک دفعہ تو سارق پر حد سرقہ جاری کرنے کے بجائے چوری کے مال کی دگنی قیمت ادا کرنے کا آپ نے حکم دیا۔

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۷، ۸　[۲] ایضاً ص ۸

اصل واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حاطب بن ابی ملیقہ کے غلاموں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کی اونٹنی چرالی۔ ان غلاموں کو حضرت عمرؓ کے پاس لایا گیا تو انہوں نے چوری کا اقرار کرلیا۔ امیرالمومنین نے کثیر بن الصلت کو حکم دیا کہ جا اور ان غلاموں کے ہاتھ کاٹ ڈال۔ کثیر جب قطع ید کے ارادہ سے غلاموں کے قریب ہوا تو حضرت عمرؓ نے ان غلاموں کو واپس لوٹا دیا اور فرمایا "بخدا! اگر مجھ کو یہ بات نہ معلوم ہوتی کہ تم لوگ غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو، یہاں تک کہ ان میں سے اگر کوئی غلام بھوک سے مجبور ہو کر کسی حرام چیز کو کھالے تو وہ اس کے لئے حلال ہو۔ تو البتہ میں ان غلاموں کے ہاتھ قطع کردیتا مگر اب میں ایسا نہیں کروں گا اور اس چوری کی سزا میں اے حاطب (جس کے غلاموں نے چوری کی تھی) اب میں تجھ سے ایک ایسا تاوان دلواؤں گا جو تجھ کو بڑا دکھ پہنچائے گا۔" اس تقریر کے بعد حضرت عمرؓ مزنی (جس کی اونٹنی چوری ہوئی تھی) کی طرف متوجہ ہوئے اور دریافت فرمایا کہ اونٹنی کی قیمت کا اندازہ کیا ہے؟ مزنی بولا "چار سو" اب امیرالمومنین نے غلاموں کے آقا حاطب سے فرمایا "جا! مزنی کو آٹھ سو درہم ادا کر۔"[1]

حد سرقہ کی طرح قرآن مجید میں زنا کی جو حد (رجم) بیان کی گئی ہے وہ بھی اس معاملہ ایک نص قطعی ہے جس میں کوئی ابہام اور خفا نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود حضرت عمرؓ کے پاس چند اشخاص ایک فربہ اندام عورت کو پکڑ کر لائے جو گدھے پر سوار تھی اور روتی جاتی تھی، ان لوگوں نے شہادت

---

[1] اعلام الموقعین حافظ ابن قیم ج ۳ ص ۸۔

دی کہ اس عورت سے زنا کا فعل صادر ہوا ہے۔ حضرت عمرؓ کے سوال پر عورت نے اقرار کر لیا کہ بے شک اس سے زنا کیا گیا ہے مگر اس طرح کہ وہ زانی کو پہچانتی بھی نہیں کہ وہ کون تھا حضرت عمرؓ نے یہ سُن کر عورت کو بری کر دیا اور فرمایا۔

لو قتلت ھذہ لا — اگر میں اس عورت کو سنگسار کر دیتا تو مجھ
خشیت علی الا — کو اندیشہ تھا کہ ابو قبیس اور احمر دونوں
خشبین النار — پہاڑوں میں آگ لگ جاتی۔

پھر آپ نے اسی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ مختلف شہروں کے حاکموں اور امیروں کو ہدایت کر دی کہ

ان لا تقتل نفس دونہ[۱] — میری اجازت کے بغیر کوئی شخص قتل نہ کیا جائے

اب ایک طرف حدود کی اہمیت پیش نظر رکھئے اور یہ دیکھیے کہ قرآنمجید میں ان کا بیان کس قدر صاف وصریح ہے۔ اس باب میں نص قطعی ہے۔ مطلق ہے، کسی قید سے مقید نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی شخص پر لفظ سارق یا لفظ زانی کا اطلاق کیا جا سکے تو اس سے قطع نظر کہ اس نے جرم وسرقہ وزنا کا ارتکاب کن حالات میں کیا ہے۔ بہرحال اس پر سرقہ اور زنا کی حد جاری ہونی چاہیئے اور دوسری جانب حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد اور حکم کو ملحوظ خاطر رکھئے۔ اس کے ساتھ ہی فقہا کا یہ کلیہ کہ۔

---

[۱] کتاب الخراج امام ابو یوسف ص ۱۵۲

الحدود تندرئ بالشبہات — حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

کو بھی فراموش نہ کیجئے تو آپ کو صاف معلوم ہوگا کہ حدود اللہ کے نص قطعی اور ناقابلِ تغیر ہونے کے باوجود ان کے اجرا اور تنفیذ کے معاملہ میں ایک امیر المومنین کے اختیارات کس درجہ وسیع ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے جس طرح ایک خاص مصلحت کے باعث ان حدود کا اجرا نہیں کیا۔ اسی طرح اگر کوئی اور امیر المومنین اسی نوع کی یا اس سے بھی کسی اہم مصلحت کی بنا پر حد کو بالکل جاری نہ کرے یا اس کو موخر کر دے یا اس کی جگہ کوئی اور تعزیر ہنگامی اور وقتی طور پر مقرر کرے تو اسلام کی شریعت کی رو سے ان سب امور کا اس کو اختیار ہوگا۔

یاد ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ نے حدود شعائر کے بیان کے بعد فرمایا تھا کہ

"بعد میں آنے والے لوگوں پر فی الجملہ یہ حدود باقی تو رہیں گے لیکن اس معاملہ میں اُن پر زیادہ تنگی نہ کی جائے۔"[۱]

حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا احکام کی روشنی میں حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد پر غور کیجئے تو صاف معلوم ہوگا کہ بعد میں آنیوالے لوگوں پر حدود کے معاملہ میں زیادہ تنگی نہ کرنے کا کیا مطلب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص اچھا خاصہ کھاتا پیتا ہے، خوشحال ہے، تندرست اور توانا ہے اور پھر اس کے باوجود لوگوں کا محفوظ مال ان کے گھروں میں نقب لگا کر چرا لیتا ہے، یا ایک شخص شادی

---

[۱] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۹۴۔

شدہ ہے اس کی بیوی تندرست ہے اور اس کے باوصف وہ زناکرتا ہی اور اس بے حیائی سے کرتا ہے کہ چار معتبر اور ثقہ آدمی یکساں الفاظ میں اس کمبخت کے متعلق زنا کی شہادت بہم پہنچا دیتے ہیں تو بے شبہ یہ دونوں شخص انتہا درجہ کے خبیث الفطرت ہیں، ان کا وجود سوسائیٹی کے لئے سخت ضرر رساں ہی اب ان کے آپ ہاتھ کاٹیے، سنگسار کیجئے، یا تلوار سے اُن کا سر قلم کر دیجئے۔ بہرحال کوئی شریف انسان ان کے ساتھ ہمدردی نہ کرے گا اور اس وقت اِن حدود اللہ کا نفاذ کسی غیر مسلم کے دل میں بھی اسلام سے توحش کا سبب نہ ہوگا. لیکن اگر صورت حال یہ نہیں ہے تو پھر امام کو غور کرنا چاہئیے کہ جرم کا سبب کیا تھا؟ اس کی نوعیت کیا تھی؟ اس پر حد جاری کرنے سے دوسرے لوگوں پر اسلامی قانون کے متعلق کیا تاثر پیدا ہو سکتا ہے؟ ان سب امور کو پیش نظر رکھ کر امام کو مجرم کے لئے کوئی سزا تجویز کرنی چاہیئے۔ قرآن میں جو حدود اللہ کا بیان ہے تو حضرت عمرؓ کے حکم۔ اور حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کی روشنی میں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب کسی شخص پر مطلقاً سارق یا زانی کا لفظ بولا جا سکے تو زمان ومکان کے احوال ومقتضیات کا جائزہ لئے بغیر اندھا دھند اس پر حد سرقہ و زنا جاری کر دی جائے. پس جب حدود میں بھی "لچک" کا یہ عالم ہے تو دوسرے شعائر (اکل وشرب، لباس وتزین وغیرہ) اور ارتفاقات میں اس کا کیا حال ہوگا آپ خود اس کا اندازہ کر سکتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ سنن میں ایک مستقل قسم سنن عادیہ کی ہے. یعنی وہ اعمال جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپ کی دیکھا دیکھی بعض

صحابہ نے محض عادۃً کئے ہیں۔ یا حضرت شاہ صاحبؒ کے لفظوں میں عرب اور عرب میں بھی قریش ہونے کی بنا پر کئے ہیں وہ تمام امت کے لئے لازم نہیں ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ دین کے احکام میں تحریف کے اسباب پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ومن اسباب التحريف التعمق وحقيقته ان يامر الشارع بامر وينهى عن شئ فيسمعه رجل من امته ويفهمه حسبما يليق بذهنه فيعدى الحكم الى ما يشاكل الشئ بحسب بعض الوجوه او بعض اجزاء العلة او الى اجزاء الشئ ومظانه ودواعيه وكلما اشتبه عليه الامر لتعارض الروايات التزم الاشد ويجعله واجبا ويجعل كل ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم على العبادة والحق انه فعل شيئاً

تحریف کے اسباب میں سے ایک سبب تعمق ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ شارع کسی امر کا حکم کرتا ہے یا کسی چیز سے وہ منع کرتا ہے تو ایک شخص اس کو سن کر اپنے ذہن کے مطابق اس کا ایک مفہوم متعین کر لیتا ہے اور اب وہ اس حکم کو اس سے ملتی جلتی چیز کی طرف متعدی کر دیتا ہے یہ مشاکلت بعض وجوہ کی بنا پر ہوتی ہے بعض اجزاء علت کی یا اجزاء شئ اور اس کے دواعی ومقتضیات کی بنا پر ہوتی ہے اور جب اس شخص پر معاملہ مشتبہ ہو جاتا ہے روایات کے تعارض کی وجہ سے تو وہ سب سے زیادہ شدید اور سخت چیز کا التزام کر لیتا ہے اور ہر وہ کام جو

علی العادۃ فیظن ان الامر و النھی شملا ھذہ الامور فیجھر بان اللہ تعالیٰ امر بکذا و نھی عن کذا۔[1]	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہوا کو عبادت پر محمول کرتا ہے حالانکہ حق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد چیزیں بر سبیلِ عادت کی ہیں یہ شخص گمان کرتا ہے کہ امر اور نہی ان امور کو بھی مشتمل ہیں اور اب وہ اعلان کرتا ہے کہ اللہ نے اس کا حکم کیا ہے اور اس سے روکا ہے۔

اب ذرا اس پر غور فرمائیے کہ قرآن مجید کا اساس تشریع کیا ہے؟ یعنی اس نے جو احکام مشروع کئے ہیں تو ان کی بنیاد کیا ہے؟ "تاریخ التشریع الاسلامی" کے مصنف محمد الخضری رقمطراز ہیں[2] کہ اس تشریع کی اساس تین چیزیں ہیں۔ (۱) تنگی میں نہ ڈالنا (۲) تکلیف یعنی فرائض کا کم رکھنا (۳) تدریجی طور پر احکام کا مشروع کرنا۔ پہلی چیز کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے

یرید اللہ ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفا	اللہ ارادہ کرتا ہے کہ تم پر تخفیف کرے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے

دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے۔

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔	اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کی وسعت کے مطابق ہی تکلیف دیتا ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۵
[2] تاریخ التشریع الاسلامی صفحہ ۱۴

تقلیل فرائض کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد ربانی ہے۔

یاایھا الذین اٰمنوا لا تسألوا	اے ایمان لانے والو ان چیزوں کے
عن اشیاء ان تبد لکم	متعلق سوال مت کرو جو اگر ظاہر ہوں
تسؤکم	تو تم کو بری معلوم ہوں۔

اس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حج کی نسبت ایک سوال کا جواب دینے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو میں نے ذکر نہیں کیا ہے تم بھی ان کی نسبت سوال مت کرو کیونکہ تم سے پہلے جو قومیں ہلاک ہوئی ہیں وہ کثرت سوال اور اپنے پیغمبروں کے ساتھ اختلاف کی وجہ سے ہی ہوئی ہیں" [1]

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے اور اس پر ایک اور روایت کا بھی اضافہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مسلمانوں کے حق میں سب سے بڑا مجرم مسلمان وہ شخص ہے جس کے سوال کی وجہ سے کوئی چیز حرام کی گئی ہو۔" [2]

اس فرمان نبوی کے مطابق بہت سی چیزیں ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہے اور بعد میں علماء اسلام نے حسب موقع و مصلحت ان کے متعلق احکام وضع کئے اور فتوے دیئے ہیں۔ فقہ کی اصطلاح میں ان مسائل کو مصالح مرسلہ کہتے ہیں۔ امام مالک بن انس اس کے لئے خاص

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی ص ۱۲، [2] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۲،۔

طور پر مشہور ہیں۔

اس موقع پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ تشریع جو کچھ ہونی تھی وہ ہو چکی یعنی جو چیزیں حلال ہونی تھیں وہ حلال ہو گئیں اور جن کو حرام ہونا تھا وہ حرام کر دی گئیں۔ اب الیوم اکملت لکم دینکم کے اعلان اور شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد کسی شخص کو حق نہیں ہے کہ وہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کرے لیکن ہاں تبلیغ اور تنفیذ احکام کا معاملہ ہمیشہ مسلمانوں کے امیر و امام کے ہاتھ میں رہے گا۔ اب امیر و امام کے لئے موقع ہے کہ جس طرح تشریع احکام عرب قوم کے قومی رجحانات اور ان کے امیال دعواطف کو ملحوظ رکھ کر کی گئی ہے اسی طرح وہ ان احکام کی تبلیغ و تنفیذ بھی اس قوم کے عادات و خصائل کو پیش نظر رکھ کر کرے اور الاہم فالاہم کا اصول مرعی رکھے۔

اس سلسلہ میں اس واقعہ کا ذکر کر دینا کافی ہو گا کہ مکہ کی فتح کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ میں تغیر و تبدل کرنے اور اس کو وضع ابراہیمی کے مطابق ہی کر دینے کا ارادہ فرمایا لیکن چونکہ اہل قریش نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، اندیشہ تھا کہ کہیں کوئی اور فتنہ نہ کھڑا ہو جائے۔ اس لئے آپ نے باوجود چاہنے کے ایسا نہیں کیا۔

حافظ ابن قیمؒ نے اپنے استاد شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ تاتاریوں کے زمانہ میں ایک مرتبہ شیخ الاسلام اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ ایسے لوگوں کے پاس سے گذرے جو شراب پی رہے تھے[1]

---

[1] غالباً یہ لوگ غیر مسلم ہوں گے

شیخ الاسلام کے ساتھیوں میں سے بعض نے اُن کو روکنا چاہا تو آپ نے فرمایا ایسا مت کرو کیونکہ اللہ نے شراب کو اس لئے حرام کیا ہے کہ وہ اللہ کی یاد اور نماز سے روکتی ہے لیکن ان ظالموں کو تو شراب لوگوں کو قتل کرنے۔ لوٹ مار کرنے اور عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنے سے غافل کر دیتی ہے اس لئے ان کو اسی حالت میں رہنے دو۔"[۱]

سبحان اللہ! امام عالی مقام حافظ ابن تیمیہؒ نے کیا خوب بات کہی ہے کہ شراب جوام الخبائث ہے اگر ایک ظالم وجابر شخص اس سے بدمست ہو کر ظلم اور سفاکی سے تھوڑی دیر کے لئے غافل ہو جاتا ہے تو کس طرح مظلوم اور غریب انسانوں کے لئے وہی رحمت بن جاتی ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ تشریع کی طرح احکام کی تبلیغ اور ان کی تنفیذ میں بھی کس طرح حکمت عملی کو کام میں لانا چاہیئے، حافظ ابن قیم نے تو اپنی مشہور کتاب اعلام میں ایک مستقل اور نہایت طویل باب ہی باندھا ہے جس کا عنوان ہے "تغیر الفتوی واختلافہا بحسب تغیر الازمنۃ والامکنۃ والاحوال والنیات والعوائد" اور مندرجۂ بالا واقعہ اسی باب میں نقل کیا ہے۔

خلاصۂ بحث

اب اوراق گذشتہ میں آپ نے جو کچھ ملاحظہ فرمایا ہے اس سب کو ایک مرتبہ ذہن میں مستحضر کیجئے تو حاصل یہ نکلے گا۔

(۱) شعائر۔ حدود اور ارتفاقات کی تشریع میں خاص طور پر عاداتِ عرب

[۱] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳

کا اور عموماً بین الاقوامی عادات کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

(۲) جن چیزوں میں خاص عرب کی عادات اور ان کے ارتفاقات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ اگرچہ لازم تو فی الجملہ سب پر ہیں لیکن ان کے اجراء اور تنفیذ میں زیادہ تنگی نہ کی جائے اور امام کو اختیار ہے کہ زمان و مکان کے اقتضاء کے مطابق ان کی تنفیذ کرے۔

(۳) بہت سی سنن سنن عادیہ ہیں جو تمام امت پر لازم نہیں ہیں۔

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے امور سے سکوت فرمایا ہے اور علماء وفقہاء نے ان کے لئے حسب مصلحت شرعی احکام وضع کئے ہیں۔

(۵) جس قوم میں تبلیغ کی جائے اور جس پر احکام خداوندی نافذ کئے جائیں تشریع کی طرح اس تبلیغ اور تنفیذ دونوں میں اس قوم کے قومی مزاج کی رعایت ہونی چاہیئے تاکہ وہ احکام الہی سنتے ہی متوحش نہ ہوں بلکہ رفتہ رفتہ وہ ان کو اپناتے رہیں یہاں تک کہ آخر اللہ کے رنگ میں بالکل ہی رنگے جائیں۔

(۶) زبان ومکان اور احوال وعوائد کے اختلاف سے احکام اور فتاویٰ بھی متغیر ہو جاتے ہیں۔

ان تنقیحات ستہ کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ اسلام میں عبادات اور اس کے نظام اخلاق کے علاوہ نظام سلطنت اور نظام معاشرت میں کتنی لچک ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب اور

سلطنت کی نوعیت کے لئے کوئی خاص اور مخصوص و متعین طریقہ نہیں ہے۔ خلیفہ اوّل حضرت ابو بکرؓ کو جمہور نے منتخب کیا۔ خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کو خود خلیفہ اوّل نے تنہا چُنا اور اپنا قائم مقام بنایا۔ اور خلیفہ دوم نے اپنی جانشینی کے لئے چھ بزرگوں کی ایک کمیٹی بنائی اور ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنانے کی سفارش کی۔ پھر امیر معاویہؓ نے بزورِ شمشیر خلافت حاصل کی تو اُسے بھی تسلیم کر لیا گیا اور اس کے بعد ولی عہدی کی داغ بیل ڈالی گئی ہے تو مسلمان اسے بھی برداشت کر گئے۔

یہی حال نظامِ معاشرت کا ہے۔ مسلمان عرب میں رہے تو عربی وضع قطع اور عربی لباس میں نظر آتے ہیں، پھر اس ملک سے قدم باہر نکالا اور ایرانیوں سے میل جول بڑھا تو اس شدت کے ساتھ ایرانی تہذیب و تمدن کو اپنایا کہ بغداد کے بہت سے محلات پر قصرِ نوشیرواں و کاخ مدائن کا دھوکا ہونے لگا۔ مامون رشید کے محل میں بے تکلف نوروز منایا جاتا تھا۔ اور خود بھی اس میں شریک ہوتا تھا۔ یہ اثر آج تک چلا آرہا ہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے نام جہاں عبداللہ اور عبدالرحمان ہوتے ہیں۔ جمشید علی۔ فیروز بخت۔ فریدوں جاہ اور گلدار و گلزار خاں وغیرہ بھی ہوتے ہیں۔ پس جس طرح ایک ایران کا مسلمان مسلمان ہونے کے باوجود اپنی ملکی زبان (جو آتش پرستوں کی زبان ہے) میں بول سکتا ہے اپنا نام ایرانی ہی رکھ سکتا ہے۔ ایرانی طریق بود و ماند اور ایرانی معاشرت پر بشرطیکہ وہ اسلام کے کسی اخلاقی اصول سے متصادم نہ ہو قائم رکھ سکتا ہے، تو بے شبہ دوسرے ملکوں کے مسلمانوں کے لئے بھی

یہ تمام گنجائشیں اور وسعتیں ہونی چاہئیں اور یہ ظاہر ہے کہ انہی وسعتوں اور گنجائشوں کے باعث ایک ملک کے مسلمان کی قومیت فنا نہیں ہوتی بلکہ قائم رہتی ہے مگر مہذب اور شائستہ اور اسلامی اخلاق کے سانچے میں ڈھل کر ہموار اور استوار اور صالح ہو کر قائم رہتی ہے۔ جب اسلام نے عربوں کو مسلمان ہونے کے بعد عرب فوقیت سے خارج نہیں کیا بلکہ ان کی قومیت کو باقی رکھا چنانچہ حضرت شاہ صاحب رح نے ایک جگہ صحابۂ کرام کا جو وصف بیان کیا ہے تو لکھا ہے کہ ان میں حمیت دینی کے ساتھ حمیت نسبی بھی تھی[۵]۔ ایرانیوں کو مسلمان ہونے کے باوصف ایرانیت سے الگ نہیں کیا تو ہندوستان یا کسی اور ملک کے مسلمانوں کو مسلمان ہونے کے بعد کس طرح ان کی قومیت سے خارج کر سکتا ہے اگر ایسا ہوتا تو بتایا جائے کہ زمان و مکان کے اختلاف سے حدود میں عدم تضییق۔ سنن عادیہ کا عدم لزوم مصالح مرسلہ کی فقہی اہمیت۔ یہ تمام چیزیں کیوں اور کس لئے ہیں؟

اب جب کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور کوئی نبی کسی نئی شریعت کو لے کر کسی ملک میں آنے والا نہیں ہے تو اس صورت میں اسلام تمام دُنیا کا دین اور ایک عالمگیر مذہب اسی شکل میں ہو سکتا تھا کہ اس میں وہ تمام چیزیں ہوتیں جو آپ تفہیمات ستہ میں ملاحظہ فرما چکے ہیں اور اس طرح اس میں اتنی لچک ہوتی کہ دُنیا کی مختلف قومیں اپنی اپنی قومیت صالحہ پر قائم رہتے ہوئے اس کو اپنا سکیں۔ ہم نے تشریع احکام اور قومی اور بین الاقوامی خصوصیات

---

[۵] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۹۴ - باب الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان -

کے زیر عنوان جو سوال قائم کیا تھا۔ اس تقریر سے خود بخود اس کا جواب بھی نکل آتا ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قومیتوں کی رعایت سے مذکورہ بالا امور میں گنجائش ہونا ہی درحقیقت اسلام کی عالمگیری کا راز ہے۔

اس طویل بحث کے بعد قومیت سے متعلق مولانا عبید اللہ سندھی کے ارشادات پڑھئے تو آپ کو ماننا ہوگا کہ مولانا نے صرف اتنی ہی اور اسی قدر بات کہی ہے جو ہم اوپر لکھ آئے ہیں۔ اس سے تجاوز کر کے انہوں نے یہ ہرگز نہیں کہا کہ کسی قوم کی رعایت سے اسلام کی حلال کی ہوئی چیز حرام یا حرام کی ہوئی شے حلال ہو سکتی ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے تو وہ قومیت کی تقسیم کرتے ہیں صالحہ اور غیر صالحہ۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے اس میں وہ صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے"۔ (ص ۱۹۶)

پھر جیسا کہ ہم نے شروع میں ہی لکھا ہے اس کی بھی تصریح کر دیتے ہیں کہ قومیت سے مراد نیشنلزم نہیں ہے جس سے عصبیت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

"وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے (اسلام کے) نزدیک بیشک مذموم ہے۔" (ص ۱۹۶)

بلکہ قومیت سے مراد یہ ہے کہ جس طرح اسلام قبول کرنے کے بعد ایک عرب عرب ہی رہتا ہے۔ اور اسلام اس پر نکیر نہیں کرتا۔ ٹھیک اسی طرح ایک ترکی، ایک ایرانی۔ ایک افغانی ایک افریقی۔ ایک یورپین اور ایک ہندوستانی مسلمان ہونے کے بعد بھی ترکی افغانی افریقی یورپین اور ہندوستانی ہی رہتا ہے۔ کوئی

دوسری چیز نہیں بن جاتا۔ اسلام اس قومیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس قومیت کے جو اجزائے صالحہ ہیں ان کی تہذیب کرتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں۔

"لیکن یہ کہ قوم کا وجود بھی سرے سے نہ رہے یہ ناممکن ہے"۔ (ص ۱۹۶)

اب یہ بھی سُن لیجئے کہ قومیت کی رعایت سے مولانا کے نزدیک اسلام اپنے اندر کتنی لچک رکھتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"انسان کی جبلی استعداد اس کے خاص ماحول سے ہی بنتی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں فطرۃ ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں۔ اس لئے اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا" (ص ۲۵۵)

فرمائیے! اس میں مولانا نے کونسی بیجا بات کہی ہے۔ کیا اسلام اس کا مطالبہ کرتا ہے کہ آج اگر کوئی ہندو مسلمان ہو جائے تو کلمہ پڑھوانے کے بعد پہلا کام یہ کیا جائے گا کہ گائے کے گوشت کی ایک بڑی بوٹی اس کے منہ میں ٹھونس دی جائے۔ حاشا وکلا غور کیجئے ہندو مذہب چونکہ تنگ اور صرف ہندوستان کیلئے تھا۔ اس لئے اس نے دوسری قوموں کے عادات کا لحاظ کئے بغیر صرف اپنے ملکی عادات کے پیش نظر گوشت کو قطعاً حرام قرار دیدیا لیکن اسلام عالمگیر مذہب ہے۔ ہر قوم کی اس میں رعایت رکھی گئی ہے۔ اس لئے اس نے ایک طرف گوشت کو حلال قرار دیا اور دوسری جانب اسکے نہ کھانے کو معصیت نہیں کہا اور آجکل کے مسلمانوں کی تغلیظ کیلئے جو گوشت خوری اور ذبح حیوانات کو ہی عین اسلام سمجھتے ہیں اور جن کے مسلمان ہونے کی آج کل یہی ایک نشانی رہ گئی ہے یہ بھی اعلان کر دیا۔

لن ینال اللہ لحومھا ولا — اللہ کو ہرگز ہرگز نہ ان قربانیوں کا گوشت

دماءُ ها ولکن ینالہ التقوی منکم — پہنچتا ہے اور نہ ان کا خون۔ اس کو تو صرف تمہاری پرہیزگاری پہنچتی ہے۔

افسوس ہے کہ فاضل ناقد نے اس موقع پر بھی تبصرہ نگارانہ دیانت کا کوئی اچھا ثبوت نہیں دیا اوپر آپ مولانا کا فقرہ پڑھ آئے ہیں۔ جس کے الفاظ صرف یہ ہیں " اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے " لیکن لائق ناقد معارف ہیں اس فقرہ کو نقل کرنے کے بعد اپنی طرف سے یہ فقرہ اضافہ کرتے ہیں " یعنی اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کرے " اور پھر ستم یہ ہے کہ اس فقرہ کو مولانا کی عبارت کے ساتھ ضم کر دیتے ہیں۔ اب کوئی بتائے کہ " ذبح حیوانات سے بچنے " کے معنی " اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کر لینا " کس زبان اور کس قاعدہ کی رو سے درست ہیں؟ کتنے مسلمان ہیں جنہوں نے طبیعت کی کمزوری کے باعث عمر بھر میں کبھی اپنے ہاتھ سے قربانی یا ایک مرغی بھی ذبح نہ کی ہوگی جس کی وجہ سے ایک عربی شاعر انھیں خطاب کر کے کہہ سکتا ہے۔

کأنّ دیکٌ لہ یخلق لخشیتہ
سواھمُ من جمیع الناس انسانًا

لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ گوشت بھی نہیں کھاتے یا اس کو انہوں نے اپنے لئے حرام کر لیا ہے فشتانِ ما بینھما

ہاں بیشک مولانا فرماتے ہیں۔

" اطمہ کی تحلیل اور تحریم بیشتر قومی پسندیدگی یا مزاج کے مطابق ہوتی ہے۔" (ص ۲۵۰)

حضرت شاہ صاحبؒ کے مذکورہ بالا بیانات سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔

لیکن مولانا کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اب یہاں ہندوستان میں ہندوؤں کی خاطر از سرِ نو تحلیل وتحریم کا فیصلہ کیا جائے کیونکہ اسلامی احکام میں بذاتِ خود اتنی لچک ہے کہ اس کی قطعاً کوئی ضرورت ہی نہیں۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بنو اسرائیل جیسی تنگ نظر نہ تھی جس کی وجہ سے تحلیل میں تنگی برتی جاتی۔ چنانچہ قرآن نے کہا۔

کل الطعام کان حلاً	تمام کھانے بنو اسرائیل کے لئے حلال تھے
لبنی اسرائیل الا ما حرم	سوائے ان کھانوں کے جن کو خود بنی اسرائیل
اسرائیل علیٰ نفسہ	نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔

یہاں جب امتِ محمدیہ نے اپنے اوپر کوئی چیز حرام نہیں کی تو ان پر کیوں سختی کی جاتی۔

یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حضرت یعقوبؑ اور اُن کی اولاد نے اونٹ کا گوشت اور دودھ اپنے اوپر حرام کر لیا تو خدا نے بھی اسے حرام کر دیا۔ لیکن اس کے برخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے جلیل القدر پیغمبر نے ایک مرتبہ شہد نہ کھانے کی قسم کھائی، تو خدا نے اس کو حرام نہیں کیا بلکہ خود حضور کو خطاب کر کے فرمایا۔

یا ایھا النبی لم تحرم	اے نبی آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں
ما احل اللہ لک	جس کو خدا نے آپ کے لئے حلال کیا ہے۔

پھر اتنا ہی نہیں بلکہ آپ سے قسم تڑوائی جاتی ہے اور شہد کھلایا جاتا ہے غور کیجئے! اِن دونوں واقعات میں یہ فرق کیوں ہے؟ محض اس وجہ

ہے کہ بنو اسرائیل کا مذہب صرف ان کے لئے تھا اور اس کے برخلاف اسلام تمام عالم کا مذہب تھا اس میں قدرتی طور پر یہ وسعت اور گنجائش ہونی چاہئے تھی۔

قرآن میں ہے کہ کل دو ہی چیزیں تو حرام ہیں[1] اور وہ دونوں حُسنِ اتفاق سے حرفِ خ سے شروع ہوتی ہیں یعنی خمر اور خنزیر۔ ان میں سے موخر الذکر کی نجاست اور خباثت اس درجہ ظاہر و باہر ہے کہ بے شمار انسان جو شراب پیتے ہیں وہ بھی اس ملعون کے پاس پھٹکتے تک نہیں پھر اسلام جب ہر طیب سے طیب اور عمدہ سے عمدہ گوشت کی اجازت دیتا ہے تو اب لحم خنزیر پر اصرار کرنا مسوخ الفطرت ہونے کی دلیل نہیں تو اور کیا ہے۔

رہا خمر کا معاملہ! تو اسلام نے اس کا بدل نبیذ تجویز کیا ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ کے مشکیزہ سے کچھ پی لیا اور اس کو نشہ ہو گیا تو حضرت عمرؓ اس کو مارنے لگے اب یہ شخص بولا کہ حضرت میں نے آپ کے مشکیزہ سے ہی تو پیا ہے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا "میں پینے کی وجہ سے نہیں۔ بلکہ نشہ کی وجہ

---

[1] ان کے علاوہ قرآن میں جن محرمات کا ذکر ہے وہ یا تو مردار جانور ہے یا وہ زندہ جانور ہی جو غیر طبعی طریقہ پر مرا ہو یا مارا گیا ہو مثلاً موقوذہ نطیحہ اور متردیہ۔ بہر حال ان چیزوں میں حرمت نفس شے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب کے باعث ہی یا ان کے علاوہ احادیث صحیحہ کی رد سے جو بعض جانور مثلاً درندے وغیرہ حرام ہیں وہ بذات خود اتنی مکروہ اور صحت کے لئے اس درجہ مضر چیزیں ہیں کہ کوئی مہذب اور فہمیدہ انسان ان کو کھانا پسند نہیں کریگا اور نہ وہ کسی متمدن قوم میں کھائی جاتی ہیں۔

سے ہارتا ہوں" سبحان اللہ! حضرت عمرؓ نے کیا بلیغ بات ارشاد فرمائی ہے مقصد یہ ہے کہ شرب ممنوع نہ تھا لیکن جب پینے والے میں ہی "حریف مے مرد افگن" ہونے کی تاب نہ ہو تو پھر وہ اسے پیئے ہی کیوں؟ یعنی اگر شراب دشمن ہوش وحواس ہے تو کون عقلمند اسے گوارا کرے گا کہ وہ چند گھونٹ پی کر اپنے ہوش وحواس کھودے۔

گویا اس طرح حضرت عمرؓ نے شراب کی حرمت کی وجہ تو بیان فرمائی ہی تھی ساتھ ساتھ یہ بھی بتا گئے کہ نبیذ حلال تو ہے مگر اس کے لئے جو عمرؓ (رضی اللہ عنہ) جیسا ظرفِ وسیع بھی رکھتا ہو۔

پس مولانا نے تحلیل وتحریم اطعمہ کے سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کے کسی فقرہ یا کسی لفظ کی زد اسلام پر نہیں پڑتی۔ البتہ مولانا ہندوؤں پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ہندوستان میں قدیم الایام سے گائے کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس کو ہم کہیں گے کہ گائے کا گوشت ہندو قوم کے مزاج میں مکروہ ہے۔ لیکن زیادتی یہ ہے کہ ہندوؤں نے گائے کے گوشت کو کل انسانیت کے لئے حرام سمجھ لیا۔" (ص ۲۵۷)

لیکن افسوس کہ اس کے باوجود گوشت سے متعلق مولانا کا مذکورہ بالا فقرہ نقل کرنے کے بعد ہمارے لائق ناقد مولانا سندھی کی نسبت ان الفاظ میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

"یہ سب اسی جذبۂ وطن پرستی کے مظاہر ہیں جو مولانا کی رگ و پے میں سرایت کئے ہوئے ہیں"۔ معارف ص ۱۷۷)

اب کوئی انصاف کرے کہ یہ "جذبۂ وطن پرستی" کا نتیجہ ہے یا اس جذبہ کا کہ مولانا اسلام کو ہر قوم کے لئے قابلِ قبول مانتے ہیں اور اسلام سے لوگوں کی وحشت کم کرنی چاہتے ہیں

کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا؟

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

Scanned with CamScanner

قومی قانون

قومیتوں کی رعایت سے اسلامی احکام میں جو لچک ہے جناب ناقد مولانا سندھی کی زبان سے اس کا ذکر سن کر صرف اتنا ہی نہیں فرماتے کہ "یہ سب اسی جذبۂ وطن پرستی کے مظاہر ہیں" بلکہ آگے چل کر بڑی جرأت سے مولانا پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ مولانا احکامِ قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کو جائز رکھتے تھے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"احکامِ قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کے متعلق ایک اور ارشاد ملاحظہ ہو جو بالکل واضح ہے اور کسی تبصرہ کا محتاج نہیں۔" (معارف ص ۱۷۷)

اب ذرا یہ بالکل واضح بیان مولانا سندھی کا آپ بھی سن لیجئے۔

"غیر عرب اقوام کے لئے اس پیغام کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا اپنانے میں جو دقتیں پیش آئیں انھیں دو طرح سے حل کیا گیا۔ عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہو گئی تھی۔ ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لئے مان

یا کہ یہ حکمرانوں کا قانون .... البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لئے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی وہ یوں دور ہو گئی کہ اس قانون میں لچک تھی۔ غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنسہٖ قبول کر کے عرب بن جائیں یا اس کی روشنی میں ایک قومی قانون بنالیں" (ص ۲۶۱)

مولانا کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد جناب مبصرہ نگار لکھتے ہیں۔

"ہم نہیں سمجھ سکتے کہ لچک سے مولانا کیا مراد لیتے ہیں؟ پھر اگر لچک کی تاویل بھی کر لی جائے تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی" (معارف ص ۸۰)

میں ان لوگوں میں سے ہوں جو کسی کی نیت پر شبہ کرنے سے جہاں تک ہو سکتا ہے بچتے ہیں لیکن اس موقع پر میرے لئے یہ گذارش کرنا ناگزیر ہو گیا ہے کہ یا تو جناب ناقد نے اس سلسلہ کی مولانا کی پوری عبارت پڑھی ہی نہیں ہے اور اگر واقعہ یہی ہے تو جناب ناقد خود ہی فرمائیں کہ اس حالت میں مولانا سندھی کی طرف اس قدر شدید جرم کا انتساب کیونکر دیانت و انصاف کا مقتضا ہو سکتا ہے، اور اگر درحقیقت موصوف نے مولانا کی پوری عبارت کو پڑھ کر یہ فیصلہ صادر کیا ہے تو پھر میں حیران ہوں کہ اس کو کیا کہوں۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ چونکہ یہ مبحث بڑا نازک تھا اور اس سے طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں۔ اس لئے مولانا نے اس معاملہ میں کسی قسم کے خفا اور ابہام سے کام نہیں لیا بلکہ انہوں نے صاف صاف بتایا ہے کہ "لچک" سے مراد کیا ہے؟ اور نیز یہ کہ قومی قانون (ناقد صاحب کے نزدیک جس کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی)

ہے غرض اور مطلب کیا ہے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح آج ترکوں نے اسلامی قانون کو پس پشت ڈال کر سوئیزرلینڈ کے قانون کو اپنا دستور بنا رکھا ہے۔ اسی طرح مولانا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ ہر ملک کے مسلمان قرآن کے احکام کو نظرانداز کر کے اپنے لئے کوئی اور قومی قانون پسند کر سکتے ہیں؟ حاشا و کلا! مولانا ایک لمحہ کے لئے بھی اس کو جائز نہیں رکھتے چنانچہ محترم ناقد نے مولانا کی مندرجہ بالا جو عبارت نقل کی ہے۔ مولانا متصلاً اس کے بعد ہی فرماتے ہیں۔

"جو (یعنی قومی قانون) وہی مقصد پورا کرے جس کی دعوت عربی قانون دیتا تھا۔ یہ قوم (غیر عرب) اگر چاہے تو وہ اپنے اس قانون کو اپنی قومی زبان اور قومی رسم و رواج میں منتقل کر کے اسے ہر خاص و عام کے ذہن اور اس کی زندگی سے قریب کر سکتی تھی"۔ (ص ۲۰۹)

مولانا نے اس بیان میں تین باتیں صاف صاف کہی ہیں جو قومی قانون کے لئے جنس و فصل کا حکم رکھتی ہیں۔

(۱) ہر ملک کے مسلمانوں کے قومی قانون کو وہی مقصد پورا کرنا چاہیئے جس کی دعوت عربی قانون دیتا ہے۔

(۲) یہ قومی قانون قومی زبان میں ہو۔

(۳) قومی رسم و رواج کی روشنی میں عربی قانون کو منتقل کیا گیا ہو۔

ان تینوں میں سے پہلی چیز تمام قومی قانونوں کے لئے جنس کا حکم رکھتی ہے یعنی خواہ ترکی کے مسلمان اپنے لئے قومی قانون بنائیں یا افغانستان اور

ہندوستان کے مسلمان ایسا کریں بہرحال ان سب کے قوانین کا مقصد یہی ہونا ضروری ہے جو عربی قانون کا تھا۔ اس کے علاوہ باقی دو چیزیں قومی قانون کے نئے فیصل کے مرتبہ میں ہیں۔ جو ایک قانون کو دوسرے قانون سے متمایز کرتی ہیں۔

ان میں سے پہلی چیز سے تو کسی مسلمان کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ البتہ تیسری چیز یعنی عربی قانون کو قومی رسم و رواج میں منتقل کرنا۔ ممکن ہے کسی کو اس سے کوئی خلجان ہو۔ اس لئے مولانا نے اس کی تفصیل بھی کر دی ہے اور صاف صاف بتا دیا ہے کہ اس بارہ میں ان کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ چنانچہ مندرجہ بالا عبارت کے بعد ہی سر درصاحب لکھتے ہیں:۔

"مولانا کے نزدیک اسلامی فتوحات کے بعد قرآن کے قانون کو چلانے کے لئے فقہاء کے مختلف مذاہب اسی مقصد کو پورا کرنے کے لئے معرض وجود میں آئے۔ ان میں حنفی فقہ خاص طور پر ممتاز ہے۔ اس فقہ میں عربوں کی وہ چیزیں جو غیر مسلمانوں کو کھلتی تھیں ان کا بدل تجویز کیا گیا۔ چنانچہ خلفائے عباسیہ نے اسی کو اپنی خلافت کا قانون مان لیا۔ اور اس کے بعد مشرق میں جو بھی سلطنتیں بروئے کار آئیں سب نے فقہ حنفی کو ہی اپنا دستور بنایا۔ مختلف قوموں کے باہمی جھگڑوں اور آپس کی رقابتوں کا سلجھانے کا یہ بہترین طریقہ تھا۔"

یہ بحث تو ابھی آگے آئے گی کہ مولانا نے فقہ حنفی کی نسبت جو کچھ فرمایا ہے وہ کس قدر صحیح اور درست حقیقت ہے۔ تاہم مولانا کے ان الفاظ سے یہ

بات تو ڈھکی چھپی نہیں رہتی کہ قومی قانون کی نسبت مولانا کا تخیل کیا ہے؟ یعنی یہی کہ فقہ کے جو مختلف مذاہب ہیں وہ مختلف ملکوں کے مسلمانوں کے لئے قومی قانون کی حیثیت رکھتے ہیں چنانچہ اسی بات کی تشریح اس طرح کرتے ہیں۔

"عرب اقوام میں شافعی فقہ کا رواج ہوا۔ اور ایرانی ترک اور ہندوستانی فقہ حنفی کے پیرو ہوئے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جب عرب مفتوحہ قوموں کے حاکم بنے تو ان میں ایک بڑا گروہ تو ایسا تھا کہ جو بھی غیر عرب مسلمان ہو جاتے یہ لوگ ان کو اپنی برادری میں شامل کر لیتے اور عرب اور غیر عرب مسلمانوں میں فرق روا نہ رکھتے۔ یہ گروہ اس دور میں اسلام کی صحیح نمائندگی کرتا تھا۔ مگر عربوں کا ایک گروہ ایسا بھی تھا جو غیر عربوں پر حکومت کرنا اپنی قومی خصوصیت سمجھتا تھا۔ یہ عرب کی رجعت پسند طاقت تھی اور اسے ہم اسلام کی نمائندہ جماعت نہیں کہہ سکتے۔ اس قسم کے لوگوں کا ایک حصہ عجمی ممالک میں آباد ہو گیا اور ان کی برابر یہ کوشش رہی کہ وہ عجمیوں میں رہتے ہوئے عربیت کی نسلی فضلیت پر زور دیتے رہیں۔ یہ لوگ حنفی فقہ کے سخت دشمن تھے اور شافعی فقہ کو اسلام کے مرادف ثابت کرنے پر مصر تھے۔ حنفی ان سے اس طرح بازی لے گئے کہ انہوں نے فقہ حنفی کا فارسی میں ترجمہ کر کے اسے دیہات میں عام کر دیا اور فقہ حنفی غیر عرب قوموں کا ایک لحاظ سے قومی مذہب بن گیا۔ یہی فقہ ایران اور ترکستان میں پھیلی اور وہاں سے ہندوستان میں پہنچی اور مدتوں تک قومی مذہب کے نام سے یہاں حکمراں رہی۔ الغرض

قرآن کے بین الاقوامی قانون کی حجازی تعبیر عربوں کے لئے قومی مذہب تھی اور اس کی حنفی تعبیر عجم کا قومی دین قرار پائی۔ اس طرح سے اسلام ایک قوم سے دوسری قوم تک پہنچا اور ہر قوم اسے اپنا مذہب ماننے پر راضی ہو گئی۔"

مولانا کا یہ بیان اور خصوصاً اس کا خط کشیدہ حصہ خاص توجہ اور غور سے پڑھنے کے قابل ہے۔ حق یہ ہے کہ مولانا نے چند الفاظ کے کوزہ میں حقائق و معارف کا ایک دریا بند کر دیا ہے۔ جس سے مولانا کی وسعت مطالعہ اور دقتِ نظر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس بیان کی صحیح قدر و قیمت اس وقت تک معلوم نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلے اس کا علم نہ ہو کہ حنفی فقہ کن حالات میں اور کیوں پیدا ہوا؟ اس کی خصوصیات کیا ہیں۔ اور اس نے اسلام کو عالمگیر بنانے اور دوسری قوموں کے لئے قبول اسلام کا دروازہ کھولنے اور انھیں اپنانے میں کیا کچھ کیا ہے؟ اس بنا پر ہم ذیل میں مختصراً ان مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں، تاکہ مولانا سندھی کا مطلب زیادہ واضح ہو سکے۔

فقہ حنفی

اصل یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی کے اوائل کا زمانہ اسلام کے لئے تہذیبی و تمدنی بلکہ خود دینی اور مذہبی اعتبار سے ایک نہایت پرآشوب زمانہ تھا۔ یہ وہ وقت تھا جب کہ اسلام کی برق سرعت فتوحات نے اپنے وسیع دامن میں ایرانی، رومی، کلدانی، حبشی، قبطی، ترکستانی اور سندھی جیسی دنیا کی مختلف قوموں کو ڈھانپ لیا تھا۔ یہ قومیں خود اپنا کلچر رکھتی تھیں اور خاص خاص تہذیب و تمدن کی مالک تھیں۔ اس بنا پر اب ان کے باہمی میل جول اور اختلاط و ارتباط سے نئے نئے مسائل پیدا ہونے شروع ہوئے جو تہذیب و حضارت کا لازمی نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس وقت بڑی مشکلیں دو تھیں، ایک یہ جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں عرب عجمیوں کے ساتھ بالعموم وہ معاملہ نہیں کرتے تھے جو مسلمان ہونے کے اعتبار سے انھیں کرنا چاہئے تھا۔ اس بنا پر اسلام ان لوگوں کے دلوں

میں پورے طور پر راسخ نہیں ہو سکا اس کے علاوہ دوسری مشکل جو سب سے بڑی مشکل تھی یہ تھی کہ مختلف قوموں کے باہمی میل جول، تبادلۂ افکار اور پھر یونانی علوم۔ ایرانی و رومی خیالات و آراء ان سب کے پھیلنے اور ان کی عام اشاعت کے باعث مسلمانوں میں وہ سادہ اعتقادی باقی نہیں رہی تھی جو اب تک ان کا شعار تھی۔ اب انہوں نے اسلامی عقائد پر فلسفیانہ اور عقلیاتی طریق استدلال کی روشنی میں غور کرنا شروع کر دیا اور اس طرح کلامی مسائل معرض وجود میں آئے۔

ان حالات میں جو حضرات مسلمانوں کے لئے دینی پیشوا کا حکم رکھتے تھے وہ ۲ دو طبقوں پر منقسم تھے۔ ایک طبقہ اہل حدیث کہلاتا تھا۔ جس کا مرکز حجاز تھا اور دوسرا طبقہ اہل الرائے کہلاتا تھا جس کا مرکز عراق تھا۔

اہلحدیث کا جو طبقہ تھا فقہائے اربعہ میں سے امام مالک بن انسؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کو اس طبقہ کی زعامت و قیادت کا فخر حاصل ہے جہاں تک عمل بالحدیث کا تعلق ہے یہ دونوں حضرات برابر اور ہم رتبہ ہیں۔ البتہ امام مالکؒ اہل مدینہ کے تعامل کے مطابق عمل کرنے کے لئے زیادہ مشہور رہیں۔ اب رہا اہل رائے کا طبقہ تو اگرچہ اس کے متعلق مشہور تو یہی تھا کہ یہ لوگ قیاس کو سنت پر مقدم رکھتے ہیں لیکن یہ سراسر لغو اور کھلا بہتان ہے اور آگے چل کر اس کی اور وضاحت ہو جائے گی۔
بہرحال یہ ضرور رہے کہ اہل الرائے جب روزمرہ نئے نئے مسائل دیکھتے تھے اور قرآن و حدیث میں کہیں ان کی بابت کوئی حکم نہیں پاتے تھے تو لامحالہ

انھیں قیاس سے کام لینا پڑتا تھا اور یہی وہ صحیح طریقہ تھا جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمایا تھا۔ چنانچہ ابوداؤد اور ترمذی کی مشہور روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجنے لگے تو آپ نے اُن سے پوچھا "معاذ! تم کس چیز کے ساتھ حکم کروگے؟ عرض کیا "قرآن سے" پھر ارشاد گرامی ہوا" اور اگر قرآن میں اس معاملہ کے لئے کوئی حکم نہ پاؤ تو پھر؟ معاذ بولے" سنت رسول اللہ سے" اب پھر سوال ہوا لیکن اگر سنت رسول اللہ میں بھی اس کے لئے کوئی حکم نہ ہو؟ اس پر حضرت معاذؓ نے جوابدیا" فبرائی" اب میں اپنی رائے سے حکم کروں گا" اس کے بعد راوی کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر خوشی کے مارے اپنا سینۂ مبارک پیٹ لیا اور فرمایا۔

"جمیع حمد ثابت ہے اس خدا کے لئے جس نے رسول اللہ کے پیغام رساں کو اس بات کی توفیق دی جس سے رسول اللہ راضی ہو"۔ [1]

ایک زمانہ تھا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جو فقہاء صحابہ میں ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ اپنی رائے سے کسی بات کا جواب دینا گوارا نہیں کرتے تھے لیکن جب وہ عراق آئے اور یہاں کی تمدنی اور تہذیبی زندگی سے دوچار ہوئے تو انھیں اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آیا کہ نئے مسائل کے متعلق فیصلہ کرنے کے لئے اپنی رائے سے کام لیں۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ

---

[1] ابوداؤد باب اجتہاد الرائے فی القضاء

میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا۔

اتی علینا زمانٌ
لسنا نقضی ولسنا
هنالك وان الله قد
قدر من الامر ان قد
بلغنا ما ترون فمن عرض
له قضاء بعد الیوم
فلیقض فیه بما فی کتاب
الله عز وجل فان جاءه
ما لیس فی کتاب الله
فلیقض بما قضی به رسول
الله صلی الله علیه وسلم
فان جاءه ما لیس فی
کتاب الله ولم یقض به
رسول الله صلی الله علیه
وسلم فلیقض بما قضی به
الصالحون ولا یقل انی
اخاف وانی اری ۔[1]

ایک زمانہ تھا کہ ہم حکم نہیں کرتے تھے اور
ہم ان حکموں پر نہیں آتے تھے۔ حالانکہ اللہ
نے ہمارے لئے وہ چیز مقدر کردی تھی جسے
تم آج دیکھ رہے ہو پس آج کے بعد تم میں
سے کسی شخص کو اگر حکم کرنے کی نوبت آئے
تو اس کو کتاب اللہ کی روشنی میں حکم کرنا
چاہیے لیکن اگر اس کو کوئی ایسا معاملہ پیش
آجائے جس کا حکم قرآن میں نہ ہو تو سنت
میں تلاش کرنا چاہیے لیکن اگر کوئی ایسا
معاملہ پیش آجائے جس کا حکم نہ قرآن میں
ہو اور نہ حدیث میں تو پھر قاضی کو اس
چیز کا حکم کرنا چاہیے جس کا نیک لوگوں
نے حکم کیا ہو اور یہ حکم کرتے وقت اسے
یہ نہیں کہنا چاہیے کہ "میں ڈرتا ہوں
یا "میری رائے یہ ہے"۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۱۲۱

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی مراد ان آخری جملوں سے یہ ہے کہ جو کچھ کہو پوری جرأت اور ہمت سے کہو تردد اور تذبذب کے ساتھ کوئی فیصلہ نہیں دینا چاہیئے

حضرت عمرؓ نے بھی قاضی شریح کے نام جو ایک حکم بھیجا تھا اس میں تحریر فرمایا تھا کہ اگر تمہیں کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم قرآن وسنت میں نہ ہو تو یہ دیکھو کہ لوگوں کا معمول اور متفق علیہ کیا ہے؟ بس اس کو اختیار کرلو۔ اصل الفاظ یہ ہیں۔ فانظر ما اجتمع علیہ الناس فخذ بہ ؎

قیاس کی حجیت شرعی ہونے کے لئے اور بھی بہت سے دلائل اور روایات ہیں جو اصول فقہ اور حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ یہاں قیاس کی حجیت پر بحث کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ دکھانا صرف یہ ہے کہ یہ اسباب ووجوہ تھے جن کی بنا پر علماء عراق نے نئے مسائل کا حل پیدا کرنے کے لئے قیاس کی راہ اختیار کی اور قیاس بھی صرف وہ جو کتاب وسنت پر مبنی ہو۔ علماء عراق کے اس گروہ کے سرخیل حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فقہ اگرچہ عرب میں رواج پذیر نہ ہوسکا کیونکہ مدینہ میں امام مالکؒ اور مکہ میں دوسرے بلند پایہ ائمہ موجود تھے۔ لیکن عجمی ممالک ایران۔ ہندوستان۔ سندھ۔ بخارا۔ کابل وغیرہ میں ہر جگہ اسی کا غلبہ ہوگیا۔ اس طرح گویا عرب اور عجم دو حصوں پر منقسم ہوگئے۔ عرب کا قانون مالکی فقہ تھا یا حنبلی یا شافعی اور عجم کا قانون حنفی فقہ بنا۔

اسی بات کو جیسا کہ مولانا سندھی فرماتے ہیں۔ ہم اس طرح بھی تعبیر کرسکتے

؎ حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۱۲۱

ہیں کہ اسلام ایک عالمگیر قانون تھا۔ ہر قوم اور ہر ملک کے لئے تھا لیکن اس کے نفاذ کی صورت یہی ہو سکتی تھی کہ ہر قوم اپنے احوال و ظروف کے مطابق اس کو مرتب مجموعۂ قوانین کی شکل میں اختیار کرے۔ چنانچہ اہل حجاز میں بداوت تھی تو ان کے لئے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اور امام شافعیؒ کا فقہ کافی ثابت ہوا۔ اس کے برخلاف عجمی ممالک کو نئی نئی ضرورتیں پیش آ رہی تھیں عبادات کو چھوڑ کر معاملات اور سیاست کے ہزاروں نئے مسائل پیدا ہو گئے تھے۔ ضرورت اس کی تھی کہ قومی اور ملکی رسم و رواج کی روشنی میں ان مسائل کا اسلامی حل پیش کیا جاتا۔ یہ ضرورت کس درجہ اہم تھی اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو گا کہ مصر میں خلیفہ مہدی کی طرف سے اسمٰعیل بن الیسع الکوفی مصر کے قاضی مقرر ہو کر آئے تو انہوں نے یہاں دیکھا کہ مجرموں کو قید و بند کی سزا بھی دی جاتی ہے۔ انہوں نے یہاں کے مقامی حالات کا جائزہ لئے بغیر اس سزا کو غیر اسلامی کہا اور اس کی مخالفت کی۔ اہل مصر پر یہ بات شاق گذری۔ چنانچہ انہوں نے مہدی کو لکھا کہ قاضی اسمٰعیل نے یہاں چند احکام ایسے جاری کئے ہیں جو ہمارے شہروں میں معروف نہیں ہیں۔ خلیفہ نے اس پر قاضی صاحب کو معزول کر دیا۔"[۵]

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تمام عالم اسلام پر بہت بڑا احسان ہے کہ انہوں نے نہایت درجہ نکتہ شناسی، حقیقت بینی اور دقتِ نگاہ سے

---

۵ مقدمہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۲۶

کام لے کر ان تمام مسائل جدیدہ کا اسلامی حل پیدا کیا اور چونکہ یہ حل ان قوموں کے مذاقِ تمدن کے مطابق تھا اس لئے انہوں نے فوراً اس کو قبول کر لیا۔ فقہ حنفی اور دوسرے ائمہ کے فقہ میں جو یہ فرق و امتیاز ہے اُسے خود علامہ ابن خلدون نے بھی بیان کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

فالبداوة كانت غالبة على اهل المغرب والاندلس ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لاهل العراق فكانوا الى اهل الحجاز اميل لمناسبة البداوة ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب [۵]

بداوت مغرب اور اندلس کے لوگوں پر غالب تھی اور یہ اس تمدن کے دوچار نہیں ہوئے تھے جو عراق والوں کا تمدن تھا۔ اس بنا پر بداوت کی مناسبت سے یہ لوگ اہلِ حجاز کی طرف مائل تھے اور اُس وجہ سے امام مالک کا مذہب ان کے ہاں سرسبز رہا اور اس مذہب میں حضارت و تمدن کی تنقیح اور تہذیب نہیں کی گئی تھی جیسا کہ دوسرے مذاہب میں کی گئی۔

اسی بات کو ایک اور مقام پر اس طرح بیان کرتے ہیں۔

قیاس چونکہ حنفیہ کے بہت سے فروعی مسائل کی اصل ہے اس لئے یہ حضرات اہلِ نظر و بحث ہیں۔ ان کے برخلاف مالکی حضرات کا اعتماد

---

۵ مقدمہ ابنِ خلدون مطبوعہ المطبعۃ البہیہ ص ۳۱۵۔

زیادہ تر آثار پر ہی ہے۔ اور وہ اہلِ نظر نہیں ہیں۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ اکثر مالکی اہلِ مغرب ہیں اور یہ لوگ بدوی ہیں۔ صنائع سے الا ماشاء اللہ غافل ہیں"۔ [۱]

امام احمد بن حنبلؒ کے مقلدین کی تعداد کی قلیل ہونیکا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

فاما احمد بن حنبل فمقلدو	اب رہے امام احمد بن حنبلؒ تو
قلیل لبعد مذھبہ من	ان کے مقلدین کی تعداد کم ہے
الاجتھاد [۲]	کیونکہ ان کا مذہب اجتہاد سے دور ہے۔

اب رہے امام شافعی تو وہ شروع شروع میں امام مالک کے مذہب پسند کرتے تھے اور بہت سے مسائل میں ان سے اتفاق رکھتے تھے لیکن جب وہ خود عراق آئے اور یہاں نئے قسم کے واقعات و معاملات دیکھے جو حجاز میں پیش نہ آئے تھے تو انہوں نے بھی اپنی پہلی آراسے رجوع کر لیا۔ اور امام اعظم سے متفق ہو گئے"۔ [۲]

امام مالکؒ خود صاحبِ مذہب تھے اور نہایت بلند پایہ فقیہ و محدث تھے لیکن وہ بھی اسے محسوس کرتے تھے کہ تمام دُنیا ان کے مذہب کی پابند نہیں ہو سکتی۔ عرب کے علاوہ دوسری قوموں کے لئے اُن کے خاص خاص حالات کے پیشِ نظر دوسرے احکام کی ضرورت ہے۔ چونکہ خود مدینہ میں

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون ص ۳۲۰ [۲] مقدمہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۲

تشریف فرما تھے اس لئے دوسری قوموں کے لئے وضع احکام کا کام ان ائمہ کے لئے چھوڑ دیا جو براہِ راست اِن کاموں کا اور ان کے احوال و ظروف کا علم رکھتے تھے۔ چنانچہ ابو مصعب سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ خلیفہ ابو جعفر منصور نے امام مالکؒ سے کہا کہ آج روئے زمین پر آپ سے بڑا کوئی عالم نہیں ہے آپ احکام کی ایک کتاب مرتب کر دیجئے جس میں نہ تو حضرت عبد اللہؓ بن عمر کے سے سخت احکام ہوں اور نہ عبد اللہ بن عباسؓ کے سے نرم احکام ہوں اور نہ عبد اللہؓ بن مسعود (رضی اللہ عنہم) کے شواذ ہوں۔ آپ ان سب سے بچ کر ایک درمیانی راہ اختیار کیجئے جس کو صحابہ اور ائمہ متفق ہوں۔ آپ ایسی کتاب مرتب کر دیں گے تو میں سب لوگوں کو بزور شمشیر مجبور کر دوں گا کہ اسی پر عمل کریں۔ یہ سن کر امام حلم مقام نے ارشاد فرمایا "صحابہ کرام متفرق شہروں میں جاکر آباد ہو گئے تھے اس بنا پر ہر ایک نے اپنے اپنے شہر میں وہاں کے مطابق فتوے دیئے ہیں۔ چنانچہ مدینہ والوں کا کچھ قول ہے اور عراق والوں کا کچھ اور جو ان کے اپنے حالات کے مطابق ہے" [1]

یہ روایت یہاں پر ختم ہو جاتی ہے لیکن اس کو حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں علامہ جلال الدین سیوطیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اس میں اتنا اور اضافہ ہے کہ امام مالکؒ سے منصور نے

---

[1] زرقانی شرح موطا ص ۸۰۹

حج کے زمانہ میں کہا کہ میں نے اب اس بات کا عزم بالجزم کر لیا ہے کہ آپ کی کتاب کا ایک ایک نسخہ تمام ممالک اسلامیہ میں بھیجوں گا اور انھیں حکم دوں گا کہ آپ کی کتاب کے سوا کسی اور کتاب پر عمل نہ کریں تو امام عالی مقام نے فرمایا "نہیں ایسا نہ کیجئے۔ کیونکہ لوگوں کے پاس مختلف اقوال پہنچ چکے ہیں انہوں نے مختلف احادیث سنی ہیں اور مختلف روایات روایت کی ہیں اس بناء پر لوگوں کو چھوڑ دیجئے کہ ہر شہر کے لوگوں نے اپنے لئے جس چیز کو اختیار کر لیا ہے وہ اس پر عمل کریں" [1]

مولانا سندھی کی جو عبارت ہم نے اس بحث کے شروع میں نقل کی ہے اس میں مولانا نے یہ بالکل بجا فرمایا ہے کہ غیر عربی ممالک میں جو عرب آکر آباد ہو گئے تھے ان میں کچھ ایسے لوگ ضرور تھے جو محض عربی نسل ہونے کے باعث امام اعظم ابو حنیفہؒ اور ان کی فقہ سے بغض رکھتے تھے اور اس بناء پر وہ برابر اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ اس فقہ کو فروغ نہ ہو۔ ان لوگوں نے کبھی امام صاحب اور ان کے رفقاء کو جہمیت کی طرف منسوب کیا۔ کبھی ان کو قیاس کہہ کر بدنام کیا گیا۔ یہ داستان نہایت درد انگیز ہے۔ میں پرانے زخموں کو پھر کھرچ کر ہرا کرنا نہیں چاہتا۔ صرف ایک واقعہ ذکر کر دینا کافی ہوگا۔ جس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی نہایت محدود اور المناک ذہنیت رکھنے والے عرب امام صاحبؒ

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۱۶

سے محض بربنا عجمیت تعصب رکھتے تھے۔

مقدسی نے احسن التقاسیم میں بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ اندلس کے سلطان کے روبرو حنفی اور مالکی دونوں گروہوں میں مناظرہ ہوا۔ اسی اثناء میں سلطان نے دریافت کیا کہ "ابوحنیفہؒ کہاں کے تھے؟ لوگوں نے جواب دیا "کوفہ کے" اس نے پھر پوچھا "اچھا مالکؒ کہاں کے باشندہ تھے؟" حاضرین بولے "مدینہ" کے یہ سن کر سلطان نے کہا "بس! ہم کو مدینہ کے عالم کافی ہیں۔ اور اس کے بعد حکم دیا کہ حنفی حضرات کو باہر نکال دیا جائے"۔ ؎۵

تاہم قدرت کا فیصلہ ہو چکا تھا کہ اسلام عالمگیر ہو اور دنیا کی تمام قومیں اس کو اپنائیں۔ اس لئے امام اعظم مختلف قوموں کے لئے ان کے خاص خاص احوال وظروف کے پیش نظر وضع احکام کی جس راہ میں قدم اٹھا چکے تھے وہ رائیگاں نہیں جا سکتا تھا۔ مخالفین نے اپنی کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن اس کے باوجود فقہ حنفی پھیلا اور مقبول ہوا۔ سلطنتوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ قوموں نے اسے لبیک کہا اور آج بارہ سو سال سے زیادہ ہوئے ہیں کہ یہی مذہب عالم اسلام کے ایک بڑے حصہ پر حکمراں ہے۔

؎۵ بحوالہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ کا مقدمہ ص ۲۸

فقہ حنفی کے خصوصیات

اس عام مقبولیت اور وسعت پذیرائی کا سبب کیا ہے؟ مختصر لفظوں
میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا اصل سبب ہے اس لچک کی عملی اور قانونی
تشکیل جو اسلام میں ایک عالمگیر مذہب ہونے کی حیثیت سے موجود
ہے۔ فقط اتنا جواب غلط فہمیوں کا باعث ہو سکتا ہے اس لئے ہم ذیل
میں اس کی کسی قدر مناسب اور ضروری تفصیل کرتے ہیں۔
اس سلسلہ میں پہلے یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ اگر غور سے دیکھا جائے
تو اصحاب حدیث اور اصحاب رائے کا اختلاف حقیقی اختلاف نہیں تھا۔
کیونکہ اصحاب حدیث قیاس کے مطلقاً منکر نہیں تھے اور نہ ہو سکتے تھے
اگر انھیں بھی کوئی ایسا معاملہ پیش آجاتا جس کے متعلق کوئی حکم نہ قرآن
میں ہوتا اور نہ حدیث میں تو اب لامحالہ انھیں اس کا فیصلہ کرنے کے
لئے قیاس سے ہی کام لینا پڑتا۔ چنانچہ امام مالک رح جو اس گروہ کے

امام ہیں وہ خود مصالح مرسلہ کے لئے مشہور ہیں۔ اسی طرح جو حضرات ارباب رائے کہلاتے تھے وہ قیاس کو کتاب وسنت پر مقدم نہیں رکھتے تھے۔ اس بنا پر یہ سمجھنا کہ اصحاب حدیث قیاس کے بالکل منکر تھے اور ان کے برعکس اصحاب الرائے رائے کو سنت پر مقدم سمجھتے تھے اور اس بنا پر دونوں میں اختلاف حقیقی اختلاف تھا بالکل غلط اور بے معنی خیال ہے۔ لہ

پس اصل اختلاف رائے اور حدیث کا نہیں تھا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ اہلِ حدیث کا مرکز مدینہ تھا جہاں علامہ ابنِ خلدون کے بقول بداوت تھی اور جہاں احادیث کا زیادہ ذخیرہ بھی محفوظ تھا اس بنا پر محدثینِ کرام کو اوّل تو ایسے مسائل ہی پیش نہ آتے تھے جن میں کوئی ندرت یا اچھوتاپن ہو۔ اور اگر وہیں کے حالاتِ تمدن کے مطابق کوئی مسئلہ پیش آیا بھی تو انھیں اس کا جواب حدیث سے مل جاتا تھا۔ پھر چونکہ محدثین حدیث کو قبول کرنے کے معاملہ میں نرم بھی تھے اس لئے جب کوئی حدیث سنتے تھے۔ فوراً قبول کر لیتے تھے لیکن عراق کا حال اس سے مختلف تھا۔ یہاں دوسری قوموں کے آباد ہونے کے باعث وضع احادیث کا چرچا ہو گیا تھا۔ اس بنا پر عراق کے علماء کو حدیث کے قبول کرنے کا معیار سخت کرنا پڑا۔ اور اصول روایت کے ساتھ درایت

لہ کسی زمانہ میں ممکن ہے اصحاب الرائے کی نسبت یہ خیال کیا جا سکتا ہو لیکن آجکل جبکہ علامہ جمال الدین زیلعی کی تخریج اور شیخ ابن ہمام کی فتح القدیر اور احناف کی مسائل میں بے شمار کتابیں اور رسائل موجود ہیں کوئی سلیم الطبع انسان یہ خیال کر ہی نہیں سکتا۔

کو بھی شامل کرنے کی ضرورت ہوئی ۔ ورنہ عراق مدینہ کا ہمسر نہ سہی حدیث سے تہی مایہ نہ تھا حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی بن ابی طالب، سعد بن ابی وقاص، عمار بن یاسر اور ابو موسیٰ اشعری وغیرہم رضی اللہ عنہم ایسے جلیل القدر صحابہ یہاں قیام گزیں رہ چکے تھے۔ اور ان بزرگوں کی وجہ سے تابعین کا ایک اچھا خاصہ گروہ پیدا ہو گیا تھا جو حدیث کے درس و تدریس کا مشغلہ رکھتا تھا۔

پس امام صاحب نے ایک طرف تو عراق کی مدینہ سے دوری ضعیف الاعتقاد مسلمانوں کی کثرت، غیر قوموں کا خلا ملا، سیاسی تحزب اور وضع حدیث کا چرچا۔ ان سب امور کے پیش نظر قبول حدیث کے لئے معیار سخت کر دیا اور دوسری جانب جب انہوں نے دیکھا کہ روایات باہم متعارض بھی ملتی ہیں تو اب ایسی صورت میں انہوں نے صحابۂ کرام کے اور خصوصاً خلفائے راشدین کے عمل کو اپنا راہبر بنایا۔ پھر صحابۂ کرام کا عموماً اور حضرت عمر رض کا عمل خصوصاً اس عقدہ کی گرہ کشائی کر رہا تھا کہ اگر اسناد صحیح سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ واقعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی موقع پر ایسا عمل کیا تھا تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اب وہ عمل ہمیشہ کے لئے تمام امّت کے واسطے بعینہ اسی شکل و صورت میں لازمی ہے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے وہ عمل کسی خاص ہنگامی مصلحت کی بنا پر کیا ہو۔ اس بنا پر اب امام صاحب کے لئے لازمی ہو گیا کہ وہ ہر حکم کا مناط اور اس کا اصل سِر معلوم کریں۔ بس یہی وہ مقام ہے۔ جہاں سے امام صاحب دوسرے مجتہدین سے الگ

ہو جاتے ہیں۔

فقہ حنفی میں کثرت سے ایسے مسائل و احکام ہیں جن سے امام صاحبؒ کے اس اصولِ استنباط کا ثبوت ملتا ہے ہم اس کی وضاحت کے لئے صرف ایک مثال پر کفایت کرتے ہیں۔

اسلامی تاریخ و سیر کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ ۷ھ ہجری میں خیبر فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمین کو مجاہدین کی جماعت پر تقسیم کر دیا تھا۔ حضرت عمرؓ اس سے بخوبی واقف تھے لیکن اس کے باوجود عراق کی فتح پر آپ نے زمین کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ بعد کے لوگوں کے خیال سے اسے جوں کا توں رہنے دیا۔ اور مالکان زمین پر خراج مقرر فرما دیا اور ساتھ ہی ارشاد ہوا کہ اگر مجھ کو ان مسلمانوں کا خیال نہ ہوتا جو بعد میں آئیں گے تو میں ہر مفتوحہ قریہ کو مسلمان مجاہدین پر اسی طرح تقسیم کر دیتا جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو تقسیم کر دیا تھا۔[۱]

اب اس معاملہ میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ایک طرف تو قرآن مجید کا حکم ہے کہ جو مالِ غنیمت بھی مسلمانوں کے ہاتھ آئے اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے نکالا جائے۔ یہ حکم بالکل واضح ہے اس میں کوئی خفا اور اجمال نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔

واعلموا انما غنمتم   اور جانو کہ تمہیں جو چیز بھی بطور غنیمت

---

[۱] تاریخ خطیب بغدادی ج ۱ ص ۸

مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ ملے پس بے شبہ اللہ کے لئے اس کا خمس ہوگا۔

اور پھر دوسری جانب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی ہے جو آپ نے فتح خیبر کے موقع پر کیا لیکن ان دونوں باتوں کے باوجود آپ ارضِ سواد کو تقسیم نہیں فرماتے اس کو زمین کے مالکوں کے قبضہ میں رہنے دیتے ہیں اور اُن پر خراج مقرر کر دیتے ہیں۔

اس قسم کے حضرت عمرؓ کے اجتہادات کو دیکھ کر ہی امام ابو حنیفہؒ نے یہ اصول مستنبط کیا کہ ہمارے سامنے جب کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل آئے تو صحابۂ کرام کے عمل کی روشنی میں ہمیں یہ غور کرنا چاہیئے کہ اس کا مناط کیا ہے؟ وہ ہمیشہ کے لئے اور ہر حالت میں واجب العمل ہے یا کسی خاص وقت اور کسی خاص موقع کے لئے ہے۔ چنانچہ اسی بناء پر مفتوحہ زمین کی تقسیم کے متعلق حضرت عمرؓ کے عمل کے پیش نظر امام صاحب نے حکم دیا کہ اس معاملہ میں پورا اختیار امام کو ہے وہ چاہے تو مفتوحہ زمین کو تقسیم کرے یا اس کو زمین والوں کے پاس ہی رہنے دے۔ امام صاحب کے برخلاف دوسرے ائمہ مثلاً امام مالک بن انسؒ اور امام شافعیؒ چونکہ ان کی نگاہ اس نکتہ تک نہیں پہنچی، اس پر انہوں نے خلیفۂ دوم کے عمل سے قطع نظر قرآن مجید کی آیت اور عمل نبوی کو ان کے ظاہری عمومی معنیٰ پر قائم رکھتے ہوئے امام صاحب کا خلاف کیا اور فرمایا کہ امام کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسے بہرحال غنیمت کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے مستثنیٰ کر کے باقی مجاہدین پر تقسیم ہی کرنا ہوگا۔

پس اصل مابہ اختلاف اصحابِ حدیث اور اہل الرائے کے درمیان یہ امر تھا کہ اصحاب حدیث ہر حدیث کو زیادہ سخت جرح و تعدیل کے بغیر قبول کر لیتے تھے اور اس کو اس کے عام متبادر مفہوم پر ہی قائم رکھتے تھے۔ اور ان کے برخلاف۔ اہل رائے روایت کے قبول کرنے میں بجد محتاط تھے اور پھر دوسری روایات و آثار سے اس کو منطبق کرنے کے لئے یہ معلوم کرنے کی بھی کوشش کرتے تھے کہ اس کا منشار حکم کیا ہے؟ اصحاب حدیث اہل الرائے کے اس طریق استدلال و استخراجِ حکم کو ایک خاص اصطلاح میں قیاس کہتے تھے اور اس پر اہل الرائے کو مطعون کرتے تھے ورنہ جہاں تک نفس قیاس کا تعلق ہے۔ ظاہریہ کے علاوہ کوئی اس کا منکر نہیں تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔

علاوہ بریں امام صاحب اور ارباب روایت میں ایک فرق یہ بھی تھا کہ موخر الذکر حضرات سے اگر کوئی ایسا مسئلہ پوچھا جاتا جس کا حکم وہ صراحتہً قرآن یا حدیث میں نہیں پاتے تھے تو یا تو اس کے متعلق بالکل سکوت اختیار کرتے تھے یا جواب دیتے تھے تو وہ قطعی اور حتمی نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ سے بہت سے مسائل میں دو دو روایتیں ملتی ہیں۔ ان کے برخلاف امام صاحب ایک حقیقی مقنن کی حیثیت سے اس نوع کے مسائل میں غور و خوض کرتے تھے۔ اور قرآن و سنت کے اشباہ و نظائر اور ان کے علل و مناط پر قیاس کر کے حتمی حکم بتاتے تھے۔ اس معاملہ میں ان کی جرأت و جسارت کا یہ عالم تھا کہ اگرچہ بعض مواقع پر خود امام صاحب سے بھی "لا ادری" (میں نہیں جانتا) کہنا ثابت ہے، تاہم ایک مرتبہ کسی نے امام اعظم سے کہا کہ

حضرت لا ادری کہنا تو آدھا علم ہے۔ امام صاحب نے فوراً ہنس کر جواب دیا، تو بس! کہنے والے کو چاہیئے کہ دو مرتبہ لا ادری کہے تاکہ اس کا علم پورا ہی ہو جائے" اسی تشقیق و تدقیق اور جرأت و دلیری کا نتیجہ ہے کہ احکام کی نوعیت کے اعتبار سے فقہ حنفی جس قدر وسیع ہے کوئی اور فقہ نہیں۔

اب ذرا غور کیجیئے تو معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت یہ اختلاف ایک اور چیز کا شاخسانہ تھا۔ بات دراصل یہی تھی جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام صاحب کو عراق میں مختلف قوموں کے درمیان رہنے کے باعث اس کا پورا احساس تھا کہ اسلام کو کس طرح غیر عربی قوموں کے لئے اس قابل بنایا جائے کہ وہ اس کو عربوں کی طرح اپنا لیں اور اپنے خاص قومی مزاج اور پھر عربوں کے تعصب کی وجہ سے اسلام سے جو ان کو تھوڑا بہت توحش یا احساسِ بیگانگت ہے وہ بالکل فنا ہو جائے محدثین عظام ان امور کا پورا احساس نہیں رکھتے تھے۔ ان کا واسطہ زیادہ تر عربوں سے تھا جو اسلام کے پیغام کو بالکل اپنا چکے تھے اور جس کے طفیل وہ اپنے قدیم حریفوں ایرانیوں اور رومیوں پر حکومت کر رہے تھے۔ یہی مشکلات تھیں جن کا حل پیدا کرنے کیلئے امام اعظمؒ نے غایت دقتِ نظر اور خداداد فہم دینی کے باعث یہ راہ اختیار کی۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہی وہ راہ تھی جس نے غیر عربی قوموں کے لئے اسلام کی دل پذیری کے دروازے کھول دیئے۔ بعض کوتاہ بیں کہتے ہیں کہ امام اعظمؒ وضع احکام میں غیر محتاط تھے۔ حالانکہ حق یہ ہے کہ عدم احتیاط کی بناء پر نہیں بلکہ امام اعظمؒ نے جو کچھ کیا محض اس لئے کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے اسلام کے متعلق جو "الدین یسر" فرمایا تھا۔ امام صاحب اسی کو علمی اور قانونی شکل میں ثابت کرنا چاہتے تھے چنانچہ شیخ عبدالوہاب شعرانی نے بالکل بجا فرمایا ہے۔

ثم ان ما سماہ ھذا المعترض قلة احتیاط من الامام ابی حنیفة رضی اللہ عنہ لیس ھو بقلة احتیاط وانما ھو تیسیر وتسھیل علی الامة تبعا لما بلغہ عن الشارع صلی اللہ علیہ وسلم فانہ کان یقول یسروا ولا تعسروا ۱؎

پھر یہ معترض امام صاحب پر جو بے احتیاطی کا اعتراض کرتا ہے تو یہ بے احتیاطی نہیں ہے بلکہ دراصل تمام امت پر سہولت اور آسانی کرنا ہے کیونکہ امام صاحب کو معلوم تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "تم آسانی کرنا سختی نہ کرنا۔"

اسی سلسلہ میں حضرت سفیان ثوری اور بعض اور حضرات نے خوب فرمایا کہ "علماء کے اختلاف کو اختلاف مت کہو بلکہ توسعۃ العلماء کہو" ۲؎ یعنی جس کو اختلاف کہا جاتا ہے اس کی حقیقت اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے کہ ایک عالم کسی مسئلہ میں کتنی وسعت اختیار کرتا ہے اور دوسرا کتنی۔ حضرت سفیان اور دوسرے محدثین کے اس ارشاد کی روشنی میں غور کیجیے سب سے زیادہ سہولت کس امام کے ہاں ہو گی؟ بے شبہ یہ اسی امام مجتہد کے

۱؎ المیزان ج ۱ ص ۶۶۔ ۲؎ ایضاً ج ۱ ص ۶۷۔

احکامِ فقہیہ میں زیادہ ہوگی جو قیاس کو ایک مستقل حجت شرعی مانتا ہے اور جس نے اجتہادِ عقلی کو استنباطِ احکام میں دخیل مانا ہے۔ اس بنا پر جہاں تک احکام کے آسان ہونے کا تعلق ہے اس وصف میں کوئی امام امامِ اعظم کا ہمسر نہیں ہو سکتا۔

امام صاحبؒ کے احکام کا دوسرے ائمہ کے احکام کے ساتھ موازنہ ومقابلہ کیا جائے تو یہ فرق صاف نظر آتا ہے اور ایک شخص بیّن طور پر معلوم کر سکتا ہے کہ فقہ حنفی میں کتنی "لچک" ہے جو دوسرے مذاہب میں نہیں ہے۔ علمار کے علاوہ جوار دو خواں حضرت اس سلسلہ میں مفصل معلومات حاصل کرنا چاہیں انھیں مولانا شبلی کی کتاب "سیرت النعمان" کا آخری باب پڑھنا چاہیئے جس میں فقہ حنفی کی خصوصیات سے مفصل بحث کی گئی ہے۔ اسی کتاب میں مولانا ایک مقام پر فقہ حنفی کی مقبولیت پر گفتگو کرتے ہوئے کس بلیغ انداز میں فرماتے ہیں۔

"امام ابوحنیفہؒ میں اس قسم کی کوئی خصوصیت نہیں تھی۔ قریشی اور ہاشمی ہونا تو ایک طرف وہ عربی النسل بھی نہ تھے۔ خاندان میں کوئی شخص ایسا نہیں گذرا تھا جو اسلامی گروہ کا مرجع اور مقتدا ہوتا۔ آبائی پیشہ تجارت تھا اور خود بھی تمام عمر اسی ذریعہ سے زندگی بسر کی۔ کوفہ جو ان کا مقام ولادت تھا گو دارالعلم تھا۔ لیکن مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا ہمسر کیونکر ہو سکتا تھا۔ بعض اتفاقی اور ناگزیر اسباب سے ارباب روایات کا ایک گروہ ان کی مخالفت پر کمر بستہ تھا۔ غرض حسنِ قبول

اور عام اثر کے لئے جو اسباب درکار ہیں وہ باطل نہ تھے. باوجود اس کے ان کی فقہ کا تمام ممالک اسلامیہ میں اس وسعت اور ترقی کے ساتھ رواج پانا یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا طریق فقہ انسانی ضرورتوں کے نہایت مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسبت تھی کسی فقہ کو نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اور ائمہ کے مذہب کو زیادہ تر انہی ملکوں میں رواج ہوا جہاں تہذیب و تمدن نے زیادہ ترقی نہیں کی تھی"۔ [۱]

پھر اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں۔

"ایجاد کے زمانہ میں جس قدر کسی فن کی حالت ہو سکتی ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو امام ابوحنیفہ کے عہد میں فقہ کو حاصل ہو چکی تھی۔ اس مجموعہ میں عبادات کے علاوہ دیوانی، فوجداری، تعزیرات، لگان، مالگزاری شہادت، معاہدہ، وراثت، وصیت اور بہت سے قوانین شامل تھے اس کی وسعت اور خوبی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ہارون الرشید عظم کی وسیع سلطنت جو سندھ سے ایشیائے کوچک تک پھیلی ہوئی تھی۔ انہی اصول پر قائم تھی اور اس عہد کے تمام واقعات و معاملات انہی قواعد کی بنا،

---

[۱] مطبوعہ معارف پریس ج ۲ ص ۱۹۰، ۱۸۹۔

پر فیصل ہوتے تھے "۔

فقہ حنفی کی یہی وہ شاندار و بے مثال خصوصیت ہے جس پر مولانا عبید اللہ سندھی ایسا زبردست انقلابی مفکر بھی فریفتہ ہے ورنہ آج کل تو انقلابی ہونے کا پہلا زینہ یہ ہے کہ فقہ کی عظمت اور فقہار کی جلالتِ شان کا انکار کیا جائے۔ دوسرے مرحلہ پر انکار حدیث کی نوبت آتی ہے۔ پھر کچھ قرآن میں بھی شکوک و شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں اور رفتہ رفتہ اس طرح مذہب کا جوا ہی گردن پر سے اُتار پھینکا جاتا ہے۔ اعاذنا اللہ من شرور انفسنا" مولانا نے جیساکہ بارہا تقریروں اور تحریروں میں اظہار کیا ہے اور خود اس مجموعۂ افکار میں بھی سرور صاحب نے لکھا ہے۔ مولانا کٹر قسم کے حنفی تھے اور اس پر انھیں فخر بھی تھا۔

اب اس طویل بحث کے بعد لائق ناقد نے مولانا کی نسبت جو کچھ فرمایا تھا اور جسے ہم اس بحث کے آغاز میں ہی نقل کر چکے ہیں آپ اس کو ایک مرتبہ پھر ذہن میں اجاگر کر لیجئے تو آپ یاد کریں گے کہ جناب ناقد نے اس سلسلہ میں دو باتیں کہی ہیں۔

(۱) ہم نہیں سمجھ سکتے کہ مولانا لچک سے کیا مراد لیتے ہیں۔

(۲) پھر اگر لچک کی کوئی تاویل کر بھی لی جائے تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔

لیکن ہم نے اوپر جو کچھ کہا ہے اس کی روشنی میں ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ لچک سے کیا مراد ہے۔ یعنی وہی جس کی تشکیل فقہ حنفی نے کی اور جس کا اعتراف اپنے پرائے سب کو ہے۔ نیز یہ کہ قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی؟ تو آپ

کو معلوم ہو ہی گیا کہ اس سے مراد فقہ حنفی ہے جو درحقیقت عجم کے مسلمانوں کا ایک قومی قانون ہے۔ یہ خود ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ خود مولانا نے اس کی صاف لفظوں میں تصریح بھی کردی ہے اور یہ تصریح ٹھیک اسی صفحہ پر موجود ہے جہاں سے جناب ناقد نے مولانا کی عبارت نقل کی ہے۔ مگر اس کے باوجود فرماتے ہیں کہ قومی قانون کی تو کوئی توجیہ ہو ہی نہیں سکتی۔ سبحان اللہ!

وہ مجھ سے کہتے ہیں میری مان جایئے — اللہ تیری شان کے قربان جایئے

مولانا نے اس قومی قانون کی نسبت تین[1] باتیں بیان کی ہیں۔

(۱) یہ قانون وہی مقصد پورا کرے جو عربی قانون کا ہے۔

(۲) یہ قانون قومی زبان میں ہو۔

(۳) عربی قانون قومی رسم ورواج میں منتقل کیا گیا ہو۔

پہلی دو باتیں تو ایسی ہیں کہ ان پر ہمارے مکرم دوست کو بھی اعتراض نہ ہوگا۔ اب رہی تیسری بات تو اس کے متعلق گذارش یہ ہے کہ فقہ حنفی کے متعلق مولانا کا تخیل یہی ہے کہ اس میں قومی رسم ورواج کا اثر پایا جاتا ہے لیکن اگر مولانا کا یہ فرمانا کوئی گناہ ہے تو میں کہوں گا کہ

ایں گناہست کہ در شہر شما نیز کنند

مولانا اس جرم کے تنہا مرتکب نہیں ہیں بلکہ آپ سے پہلے مصر اور ہندوستان کے جید علماء بھی یہی لکھ چکے ہیں۔ ہم ذیل میں تین علماء کی شہادت نقل کرتے ہیں۔ سب سے پہلے شبلی مرحوم کی شہادت سنیئے۔ فرماتے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ فرمائیے مولینا کی وہ عبارت جو ہم نے شروع میں نقل کی ہے۔

ایک مقنن جب کسی ملک کے لئے قانون بناتا ہے تو ان تمام احکام اور رسم و رواج کو سامنے رکھ لیتا ہے جو اس ملک میں اس سے پہلے جاری تھے۔ ان میں سے بعض کو وہ بعینہ اختیار کرتا ہے۔ بعض میں ترمیم و اصلاح کرتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے۔ بے شبہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہوگا۔ لیکن اس حیثیت سے وہ رومن لا کی بہ نسبت ایران کے قانون سے زیادہ مستفید ہوئے ہوں گے۔ کیونکہ اولاً تو وہ خود فارسی النسل تھے اور ان کی مادری زبان فارسی تھی۔ دوسرے ان کا وطن کوفہ تھا اور وہ فارس کے اعمال میں داخل تھا۔ غرض یہ امر بہرحال قابل تسلیم ہے کہ امام صاحب کو فقہ کی توضیح میں ان قواعد اور رسم و رواج سے ضرور مدد ملی ہوگی جو ان میں رائج تھے۔" [1]

شاہ فواد کے ایما سے مصر کے مستند علماء کی ایک جماعت نے کئی جلدوں میں مذاہب اربعہ کے فقہ کو مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ اس کتاب کے حوالے اسی مضمون میں کئی جگہ آ چکے ہیں۔ استاذ عبدالوہاب خلاف جنھوں نے اس کتاب کا مقدمہ لکھا ہے وہ تو اس عجمی اثر کو فقہ حنفی ہی نہیں بلکہ پورے فقہ اسلامی تک ممتد مانتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اسلام کی وسیع فتوحات کے باعث صحابۂ کرام جن میں محدثین و فقہا بھی تھے مختلف ملکوں میں پھیل گئے ان ملکوں میں سے ہر ایک ملک کی الگ

---

[1] سیرۃ النعمان ج ۲ ص ۲۰۹

الگ اپنی علوات اور معاملات تھے جو جزیرۃ العرب میں معروف نہیں تھے
ان لوگوں کا ایک مستقل مالی اور سیاسی و معاشی نظام تھا، ایران میں جو
عادات و نظامات تھے وہ ایرانی تہذیب اور ان کے قانون کا نتیجہ تھے
اسی طرح شام اور مصر میں جو عادات و قوانین رائج تھے ان کی تخلیق میں
رومن لا کا دخل تھا۔ اس کے برخلاف جزیرۃ العرب کی زندگی بالکل سادہ
اور اس قسم کے طمطراق سے الگ تھلگ تھی۔ صحابۂ کرام ان ملکوں میں آکر
نئے حالات و معاملات سے دوچار ہوئے تو اب ان کو اس کے سوا
کوئی چارہ نہیں تھا کہ جن مسائل کا ذکر صراحتہً قرآن و سنت میں نہیں تھا
ان کے بارہ میں اجتہاد کریں اور اپنی رائے سے کام لیں۔ لیکن یہ رائے
ھوئی نہیں تھی بلکہ وہ رائے ہوتی تھی جس کو قبول کرنے کی شہادت خود
قرآن و حدیث نے دی ہو۔ بایں ہمہ یہ ضرور ہے کہ مجتہدین کی آرا کسی حد تک
اس ماحول سے متاثر ہوئی ہیں جس میں یہ حضرات تشریف فرما تھے چنانچہ
علماء عراق مسائل مجتہد فیہا میں اہل عراق کی ان مالوف عادتوں سے
متاثر ہوئے جو عرصۂ دراز سے ان میں رواج پذیر تھیں۔ اسی طرح شام
اور مصر کے مجتہدین ان ملکوں کے عادات و اتفاقات اور اُن کے
قومی و ملکی قوانین سے متاثر ہوئے جو رومن لا کا نتیجہ تھے اور ہونا بھی یہی
چاہیئے تھا۔ کیونکہ اسلام اس لئے نہیں آیا کہ وہ لوگوں کی ان تمام چیزوں کو
یک قلم ساقط کر دے جو ان کے اخلاق اور تمدن سے تعلق رکھتی ہوں یا ان
کے قومی رسم و رواج میں شامل ہو۔ اسلام کا عمل یہ ہے کہ وہ ایسے مواقع پر

وہاں کی تمام عادتوں اور رسومات کا جائزہ لیتا ہے اور پھر بعض چیزوں کو بعینہا باقی رکھتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے اور بعض میں تہذیب وتنقیح کر دیتا ہے۔"

اس کے بعد فاضل موصوف نے بہ طورِ استدلال وہی چیزیں لکھی ہیں جو ہم حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی کے حوالے سے پہلے لکھ آئے ہیں اور اس کے بعد پھر تحریر کرتے ہیں۔

وھذا یفسر لنا الصلۃ التی	اور اس سے اس تعلق پر روشنی پڑتی
وجدت بین القانون الرومانی	ہے جو رومن لاء اور اسلامی فقہ کے
والفقہ الاسلامی فقد نجد	درمیان موجود ہے۔ کیونکہ رومن لا
القانون الرومانی فی کثیر من	کے بہتیرے احکام ایسے ہیں جو اقوال
احکامہ متفقا مع ماقالہ	فقہا کے ساتھ متفق ہیں۔
الفقہاء	

اس بیان سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہو سکتی تھی۔ اس لئے فاضل موصوف نے اس کی بھی گنجائش باقی نہیں رکھی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"بعض محققین کو اس بنا پر یہ خیال ہو گیا ہے کہ رومن لا بھی اسلامی فقہ کا ایک ماخذ ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ مجتہدین صحابہ و تابعین اور دوسرے فقہاء اسلام کے سامنے قرآن وحدیث کے علاوہ کوئی اور دوسری چیز نہیں تھی بلکہ دراصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احکام نازل فرما دیئے ہیں جو ہر زمانہ اور ہر جگہ کے لئے قابلِ عمل ہیں لیکن ان

احکام میں سے بعض تو منصوص ہیں اور بعض قواعد عامہ ہیں جن پر کسی قوم کے قومی عادات و رسوم اور حالات و ظروف کو منطبق کیا جا سکتا ہے۔"

علاوہ بریں مصر کے مشہور فاضل الاستاذ احمد امین نے بھی یہی بات ذرا تفصیل سے بیان کی ہے۔ چنانچہ اسی سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں۔

"جب یہ مختلف قومیں اسلام میں داخل ہو گئیں اور ائمہ متفرق شہروں میں آباد ہو گئے تو اب ان قوموں کے ملکی و قومی عادات و خصائل اور رسم و رواج ان ائمہ پر پیش کئے گئے۔ چنانچہ عراق کے معاملات جن میں ایرانی اور نبطی وغیرہ عادات شامل تھے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے امثال پر پیش کئے گئے اور اسی طرح شام کے معاملات جن پر رومن لا کا اثر تھا امام اوزاعی اور یہاں کے دوسرے ائمہ اسلام پر۔ اور مصر کے معاملات جو رومن اور قانونِ مصر دونوں کے زیر اثر تھے۔ حضرت لیث بن سعدؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ پر پیش کئے گئے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اس صورت میں ان ائمہ اسلام کا عمل یہ تھا کہ انہوں نے ان عوائد و عادات کو "تسلیم" کر لیا۔ یعنی قواعد اسلام کے پیش نظر ان امور و مسائل میں غور و خوض کیا۔ اور پھر بعض چیزوں کو باقی رکھا بعض کا بالکل انکار کر دیا۔ اور بعض کو معتدل کر دیا۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ ایک وسیع دروازہ ہے جس سے شریعت بڑھتی اور پھولتی پھلتی ہے۔" [1]

---

[1] ضحی الاسلام ج ۲ ص ۱۶۴ و ۱۶۵

مولانا شبلی اور علمائے مصر کے ان بیانات کو پڑھئے اور پھر مولانا سندھی نے قومی قانون کی تشریح میں جو کچھ کہا ہے اس کا مطالعہ کیجئے تو صاف معلوم ہوگا کہ مولانا بھی اس حد سے آگے نہیں بڑھے ہیں، ورنہ جس شخص کو ٹرکی اور ماسکو سے اس درجہ متاثر اور مرعوب بتایا جاتا ہے اس کے قلم اور زبان کو کبھی تو یہ نکلنا چاہیئے تھا کہ "ترکوں نے بہت اچھا کیا کہ سوئیزرلینڈ کے قانون کو اپنا قانون بنالیا۔" بات دراصل یہی ہے کہ مولانا جب قومی قانون کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد کوئی غیر قرآنی اور غیر اسلامی قانون نہیں ہوتا۔ بلکہ خصوصاً فقہ حنفی اور عموماً دوسرے مذاہب فقہ مراد ہوتے ہیں جن میں قومی و ملکی عادات و رسوم کو شریعتِ اسلام کے مطابق کیا گیا ہو۔ چنانچہ صاف صاف فرماتے ہیں۔

"عربوں کے علاوہ غیر عرب قومیں بھی مسلمان ہوگئیں تو قرآن کی عمومی تعلیم اور اس کی حجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے۔ اب اسلام ایک قوم تک محدود نہ رہا تھا بلکہ دنیا کی دوسری بڑی بڑی قومیں بھی مسلمان ہوچکی تھیں۔ اس لئے ہر قوم اور ہر ملک میں وہاں کے خاص حالات اور طبعی رجحانات کے مطابق فقہ کے مذاہب بنے۔" (ص ۲۴۳)

اس موقع پر یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ بے شبہ مولانا کٹر حنفی تھے لیکن ان میں جمود بالکل نہیں تھا۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ جس طرح دوسری صدی ہجری کے اوائل میں علمائے عراق اور دوسرے فقہانے اس زمانہ کے حالات کے پیش نظر قرآن اور سنت کی روشنی میں ایک مجموعہ احکام و مسائل

مرتب کیا۔ اسی طرح انھیں خطوط پر اب ہندوستان کے علماء کو جدید مسائل کو حل کرنے کے لئے ایک مجموعۂ احکام مرتب کرنا چاہئیے

یہی وجہ ہے کہ مولانا دہلی کو ہندوستان کا بغداد یا دمشق کہتے ہیں اور موجودہ زمانہ کے حالات کا جو مختلف قوموں کی باہمی معاشرت و یکجائی کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں۔ اس عہد کے حالات سے مقابلہ کرتے ہیں۔

محترم ناقد نے مولانا کی یہ عبارت بھی (معارف ص ۱۸۰) نقل کی ہے اور اس پر بھی ان کا وہی ریمارک ہے جو وہ اندھا دھند مولانا کے ہر بیان پر کرتے آئے ہیں یعنی "ایک قومی نعرہ اور رٹن لیجیے، نعرہ ہے تو وطن پرستانہ مگر زبان علم و حکمت کی اختیار کی گئی ہے"۔ یا للعجب!

ہر ایک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے
تمہیں کہو کہ یہ انداز گفتگو کیا ہے

"جدید تدوین احکام اسلام" کے متعلق مولانا کا یہ خیال نیا نہیں۔ آج ہر ایک روشن خیال اور بیدار مغز عالم اس ضرورت کو بڑی شدت سے محسوس کر رہا ہے، حکیم مشرق ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم اس کام کو اسلام کی سب سے زیادہ اہم خدمت سمجھتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۲۷ء میں حضرت الاستاذ مولانا سید محمد انور شاہ الکشمیری رحمتہ اللہ علیہ دیوبند سے الگ ہوئے اور ڈاکٹر صاحب کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے خود مجھ سے لاہور میں فرمایا تھا کہ میں تو شاہ صاحب کی اس علیحدگی سے بہت خوش ہوا۔ کیونکہ اب وہ وہ کام کر سکیں گے جس کی اس زمانہ میں سب سے زیادہ ضرورت ہے

اس کے بعد فرمایا کہ ایک چیز میں جانتا ہوں۔ اسے شاہ صاحب نہیں جانتے اور ایک چیز شاہ صاحب جانتے ہیں اور میں اس میں دستگاہ نہیں رکھتا اب میں کوشش کروں گا کہ کسی طرح حضرت شاہ صاحب لاہور میں مستقل قیام فرمائیں۔ پھر میں ان کو بتلاؤں گا کہ موجودہ زمانہ کے مقتضیات و مسائل کیا ہیں؟ اس کے بعد شاہ صاحب کا کام ہوگا کہ وہ ان کا اسلامی حل بتائیں اس طرح میں اور شاہ صاحب دونوں مل کر کام کریں گے۔

ڈاکٹر صاحب مرحوم حضرت شاہ صاحبؒ سے غایت درجہ عقیدت و ارادات رکھتے تھے۔ اور خود حضرت شاہ صاحب بھی ڈاکٹر صاحب کے علم و فضل اور ان کے اسلامی جذبات کی بڑی قدر کرتے تھے۔ دونوں میں باہمی خط و کتابت کا سلسلہ بھی جاری تھا اور کئی مرتبہ راقم الحروف کو بھی درمیان میں سفارت کا کام انجام دینا پڑا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس ارشاد اور خواہش کے مطابق حتیٰ الوسع بڑی کوشش کی مگر حالات ایسے پیش آئے کہ حضرت شاہ صاحب لاہور کو اپنا مقام نہ بنا سکے ڈاکٹر صاحب نے ان خیالات کا اظہار انگریزی کے چھٹے لکچر میں بھی کیا ہے اور اس میں مشورہ دیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق اجتہاد کے مطابق ہی کام کرنا چاہیئے۔[۱]

The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam 161, 162

سنت

اس بحث کے ذیل میں جناب ناقد نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ "مولانا کے نزدیک سُنت میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے" (ص ۱۷۷) حالانکہ یہ بھی ایک مغالطہ ہی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ مولانا بعض محدثین کی طرح اوّل تو حدیث اور سُنت میں فرق کرتے ہیں[۱] اور پھر سنت میں بھی اس بات کا فرق کرتے ہیں کہ بعض سنن تشریعی ہیں اور بعض غیر تشریعی۔ مولانا نے یہ فرق و امتیاز قائم کر کے کسی بدعت کا ارتکاب نہیں کیا بلکہ حضرت عمرؓ کے اجتہادات، امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے ائمہ کا طریق اجتہاد سب اسی بات کی دلیل ہیں۔ اسی بنا پر حضرت شاہ صاحبؒ دہلوی فرماتے ہیں۔

---

[۱] ملاحظہ فرمائیے مقدمۃ المسوی ص ۱۵۔

"بعض احادیث وہ بھی ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اعمال و اقوال کا ذکر ہے جو آپ سے عادۃً اور اتفاقاً صادر ہوئے ہیں عبادۃً اور قصداً نہیں ہوئے اور بعض وہ احادیث ہیں جن میں کسی مصلحتِ جزئی کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے۔ یہ تمام اُمت کے لئے لازم نہیں ہیں"۔ [۵]

اس نوع کی سنن کے علاوہ جو اور سُنن ہیں اور تشریعی ہیں ان میں بھی دو قسم کے سُنن ہیں۔

(۱) ایک وہ جن کا حکم قرآن کے احکام کی طرح ابدی اور دوامی ہے یہ وہ سنن ہیں جن میں قرآن مجید کے مجمل احکام کی تبین کی گئی ہے۔ مثلاً صلوٰۃ صوم۔ زکوٰۃ اور حج وغیرہ سے متعلق احادیث ان سنن کے احکام ہر زمانہ اور ہر مکان کے لئے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص نماز، روزہ اور زکوٰۃ و حج کی حقیقت ان احادیث سے الگ ہو کر متعین کرے۔

(۲) ان کے علاوہ بعض سنن و احادیث وہ ہیں جن میں احکام تابیدی بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے اسیروں کو کبھی غلام بنایا، کبھی معاوضہ لے کر آزاد کر دیا اور کبھی انھیں یوں ہی آزادی دے دی تو ظاہر ہے کہ اس نوع کے احکام ابدی نہیں ہیں بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام کو اختیار ہے۔ وہ اسیرانِ جنگ کے

---

[۵] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۰۲۔

ساتھ چاہے یہ معاملہ کرے یا وہ۔ کسی ایک حکم کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بس وہی ہمیشہ قائم رہے گا۔

اس تنقیح کے بعد اب مولانا کے افکار سنت کے متعلق پڑھئے تو خود مولانا کے الفاظ میں مولانا کے نزدیک سُنت کی حقیقت یہ ثابت ہوگی۔

(۱) "ہمارے نزدیک حدیث یا سُنت اس زندگی کی تصویر پیش کرتی ہے جو قرآن کی تعلیمات کی بدولت وجود میں آئی۔ اب اگر قرآن کو اس کے عملی نتیجہ سے الگ کر کے پڑھئے تو ذہنی پریشانی اور انتشار کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔" (ص ۲۴۵)

(۲) "حدیث دراصل قرآن سے مستنبط ہے اور فقہ حدیث سے مستنبط کی گئی ہے۔" (ص ۲۴۳)

جیسا کہ گذر چکا ہے مولانا فقہ کے مذہب اربعہ کو درست و ٹھیک مانتے ہیں۔ لیکن اب سُنئے کہ مولانا کے نزدیک بھی فقہ کے ان مذہب کے اصل بنیاد حدیث پر ہی ہے فرماتے ہیں۔

"موطا امام مالک ایسی مرکزی کتاب ہے جس پر تمام فقہا اور محدثین متفق ہیں" (ص ۲۴۴)

"یہی سارے فقہی مذاہب کی اصل ہے۔" (ص ۲۴۴)

ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"قرآن کی عمومی تعلیم اور اس کی حجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے" (ص ۲۴۳)

پھر اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

"آگے چل کر جب دوسری قومیں مسلمان ہوئیں تو انہوں نے موطا کی مدد سے اپنے اپنے ملک کے لئے اور فقہی قوانین بنائے اور جہاں کہیں مناسب سمجھا اپنی قومی خصوصیات کی وجہ سے اس میں تبدیلیاں بھی کیں۔" (ص ۲۴۷)

ان تمام متفرق بیانات سے یہ بالکل صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سنت من حیث المجموع مولانا کے نزدیک بھی حجت اور اصل دین و اساس تشریع ہی رہا مولانا کا یہ فرمانا کہ "اس میں تبدیلیاں بھی کیں" یا سنت کو تمہیدی قانون" کہنا تو کوئی شبہ نہیں کہ اس سے مراد تمام سنن نہیں ہیں بلکہ صرف وہ سنن ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے خاص حالات کے پیش نظر کسی وقتی مصلحت کی بناء پر احکام ارشاد فرمائے تھے اور بعد میں حضرت عمرؓ وغیرہ دقیق النظر صحابہؓ نے اور ان کے بعد امام ابوحنیفہؒ ایسے مجتہدین نے تنقیح کر کے ان کی اصل نوعیت بتا دی، مثلاً تقسیم ارض مفتوحہ غسل جمعہ، عورتوں کا مسجدوں میں عیدین کے لئے جانا۔ ام ولد کی بیع۔ نماز تراویح۔ تعیین جزیہ تشخیص خراج وغیرہ۔ اس نوع کی احادیث و سنن کے متعلق مولانا یہ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایتیں صحیح ہیں۔ لیکن ان میں جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ ابدی نہیں ہیں۔ البتہ ان سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے قانون کو بنیاد قرار دے کر اس زمانہ کے حالات کے پیش نظر اس قرآنی قانون کو

کس طرح عملی شکل دی اور اس سے کس طرح ایک "حجازی" سوسائٹی قائم کی۔
مولانا اسی کتاب میں صاف لفظوں میں فرماتے ہیں کہ جو شخص قرآن کو سُنت کے بغیر سمجھنا چاہتا ہے وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس طرح بجائے سمجھنے کے وہ دماغی انتشار میں مبتلا ہو جائے گا۔

پس کوئی شبہ نہیں کہ مولانا سُنت سے وہی عقیدت رکھتے ہیں جو ایک صحیح العقیدہ مسلمان کو ہونی چاہیئے اور اسی بنا پر محدثین کی کوششوں کے بڑے شکر گذار اور مداح ہیں۔

البتہ سنت کے سلسلہ میں مولانا کی تقریر سے ایک یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ مولانا کے نزدیک موطا امام مالک کا مرتبہ صحیح بخاری سے بھی اونچا ہے۔ تو اس میں شک نہیں کہ مولانا کا یہ خیال محدثین کرام کی اکثریت کے فیصلہ کے خلاف ضرور ہے لیکن مولانا اس میں منفرد نہیں بعض جلیل القدر ائمہ حدیث بھی اسی کے قائل ہیں۔ کما لا یخفی علی من لہ بصیرۃ فی علم الحدیث

پھر موطا امام مالکؒ کی مزیت و برتری کی جو وجہ مولانا نے بیان کی ہے وہ اسکی اسانید کا "سلاسل زریں" ہونا ہے اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ امام مالک رحمۃ اللہ کا ایک ایسا وصف خاص ہے جسمیں ارباب صحاح ستہ میں کوئی ان کا ہمسر نہیں ہو سکتا۔

بہر حال مولانا کے موطا امام مالک کو صحیح بخاری سے بھی افضل و برتر ماننے سے ہمارے ان دوستوں کو ضرور عبرت ہونی چاہیئے۔ جو یوں کہتے ہیں کہ مولانا حنفی تھے بھی تو محض اپنی عجمیت پرستی کی وجہ سے۔ یعنی اسلیئے کہ امام ابو حنیفہؒ عربی نہیں بلکہ عجمی تھے۔ انکو سوچنا چاہیئے کہ امام بخاری بھی عجمی تھے اور امام مالکؒ خالص عربی۔ پھر مولانا موطا امام مالکؒ کو صحیح بخاری پر کیوں فوقیت دیتے ہیں؟

احکام قرآن کی ابدیت

محترم ناقد بر سبیل ترقی فرماتے ہیں ۔

"سنت مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے اس لئے اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے ۔ یہ نظرِ عنایت سنت پر ہی بس نہیں کرتی بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھ کر دہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے"۔ (معارف ص ۱۰۷)

یہ تو ہے ناقدانہ دعویٰ ۔ اب اس کی دلیل سنئے ۔ اس کے لئے ہمارے لائق دوست سرور صاحب کی حسب ذیل عبارت نقل کرتے ہیں ۔

" مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں ۔ عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعہ ہی عملی صورت دی جا سکتی تھی"۔ (ص ۲۵۴)

اس بحث میں پہلی بات ملاحظہ کے قابل تو یہ ہے کہ مولانا کے بیان میں صاف صاف "کہیں کہیں" کا لفظ موجود ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن کے بعض احکام اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر نہیں بھی ہیں تو وہ "کہیں کہیں" ہی ہیں یعنی شاذ و نادر کا حکم رکھتے ہیں۔ اور "النادر کالمعدوم" لیکن لائق ناقد نے اس کو عام اور مطلق کر دیا۔ اور یہ سمجھ بیٹھے کہ "مولانا قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے"۔

اب رہی یہ بات کہ جناب ناقد کے بیان سے قطع نظر خود مولانا کا یہ بیان کہاں تک صحیح ہے؟ تو گذارش یہ ہے کہ مولانا نے "کہیں کہیں" کی تفصیل نہیں کی، اور نہ یہ بتایا کہ وہ احکام کون سے ہیں۔ البتہ احکام اور تفسیر و حدیث کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے، کہ قرآن مجید میں بعض احکام ایسے یقیناً ہیں جن کا مفہوم اگرچہ عام ہے لیکن بایں ہمہ بعض بعض اجلہ صحابہؓ نے ان کو ایک خاص وقت اور ایک مخصوص حالت کے ساتھ مختص مانا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں مصارفِ زکوٰۃ کے بیان میں ہے:

انما الصدقت للفقراء و	زکوٰۃ صرف حق ہے مفلسوں اور
المساکین والعٰملین علیھا و	محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے
المولفۃ قلوبھم	والوں کا اور جن کا دل پرچانا منظور ہو۔

اس آیت میں غور کیجئے کلمۂ حصر (انما) کے ساتھ جن لوگوں پر زکوٰۃ کی رقم خرچ ہونی چاہیئے ان کی تعیین و تشخیص کی جاتی ہے اور اس فہرست میں مولفۃ القلوب کو بھی شامل رکھا جاتا ہے۔ جہاں تک قرآن مجید کے سیاق و

سباق کا تعلق ہے اس معاملہ میں وقت اور زمان کی کوئی قید نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کے باوجود بعض خاص خاص صحابہ جن میں حضرت عمرؓ کو سرفہرست سمجھنا چاہیئے۔ ان کی رائے یہی تھی کہ تالیف قلب کے لئے زکواۃ کی رقم کا بعض لوگوں پر خرچ کرنا صرف اس وقت تک کے لئے جائز تھا جب تک مسلمان گنتی میں کم، اور طاقت میں کافروں کے بالمقابل کمزور تھے۔ لیکن فتح مکہ کے بعد جب اسلام کی عظمت اور مسلمانوں کی شوکت و قوت ناقابلِ زوال بنیادوں پر قائم ہو گئی تو اب اس کی اجازت نہیں ہو سکتی کہ زکواۃ کی رقم کا کوئی حصہ بھی تالیفِ قلب کی غرض سے کسی پر خرچ کیا جائے۔

حضرت عمرؓ اس معاملہ میں کس درجہ متشدد اور اپنی اس رائے میں کس قدر مضبوط تھے اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ عینیہ بن حصن اور اقرع بن حابس یہ دونوں شخص مولفۃ القلوب میں سے تھے۔ جن کو ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زکواۃ یا مالِ غنیمت میں سے ایک حصہ دلوا چکے تھے۔ جس پر قریش اور انصار کو ناگواری بھی ہوئی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے عہدِ خلافت میں ایک دفعہ یہ دونوں خلیفۂ اولؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ ہمارے نزدیک ایک شور زمین ہے جس میں نہ گھاس اُگتی ہے اور نہ اس سے کوئی اور نفع حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اگر آپ مناسب خیال فرمائیں تو وہ زمین ہم دونوں کو دیدیجئے" حضرت ابوبکرؓ نے اس درخواست کو قبول فرمایا اور زمین ان دونوں کے نام لکھدی اور خود اپنی شہادت بروانۂ جاگیر پر ثبت بھی فرمادی۔

اب یہ لوگ اس دستاویز کو لے کر حضرت عمرؓ کے پاس آئے تاکہ آپ بھی اس پر اپنی تصدیق ثبت کر دیں۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے دستاویز کا مضمون پڑھا تو فرطِ غضب سے ان لوگوں کے ہاتھ سے چھین لی پھر اس پر تھوکا اور اس طرح جو کچھ دستاویز میں لکھا تھا اُسے حرف غلط کی طرح مٹا دیا۔ یہ لوگ سچے اور پکے مسلمان تو تھے نہیں۔ حضرت عمرؓ کی اس حرکت پر برافروختہ ہو گئے اور شانِ فاروقی میں بدتمیزی اور گستاخی سے پیش بھی آئے۔ لیکن احکام و نصوص اسلام کے محرم خاص کے سامنے ان کی کیا پیش جا سکتی تھی حضرت عمرؓ نے ان کو ڈانٹ پلاتے ہوئے فرمایا " ہاں یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم دونوں کے قلب کی تالیف فرماتے تھے مگر اسلام اسوقت تک سرفراز نہیں ہوا تھا۔ اب اللہ نے اسلام کو اس طرح کی چیزوں سے بے نیاز کر دیا ہے۔ تم جاؤ اور اب جو کچھ تم کر سکتے ہو کر دیکھو۔"

یہ روایت یہیں پر ختم ہو جاتی ہے۔ ابو بکر جصاصؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ نے اپنے فیصلہ کے خلاف حضرت عمرؓ کے اس فعل پر خاموشی اختیار فرمائی اور آپ سے کوئی باز پرس نہیں کی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کا خیال بھی یہی تھا کہ اسلام کی سرفرازی اور سربلندی کے بعد اب مولفۃ القلوب کو کوئی حصہ نہیں ملنا چاہیئے۔ لیکن قرآن میں حکم عام تھا کسی خاص زمانہ سے اس کی تخصیص نہیں کی گئی۔ اس بنا پر آپ اجتہاد کی گنجائش نہیں پاتے تھے اور اسی وجہ سے آپ نے ان دونوں کی درخواست پر زمین ان کے نام لکھ دی تھی۔ لیکن بعد میں حضرت

عمرؓ کا فعل دیکھ کر آپ کو تنبہ ہوا اور آپ حضرت عمرؓ کے ہم خیال و ہم رائے ہوگئے"۔ [1]

اسی بنا پر جابر بن عامر کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مولفۃ القلوب کو حصے دلائے جاتے تھے مگر

فلما استخلف ابوبکر انقطع الرشا۔ [2]	جب ابوبکر خلیفہ ہوگئے تو یہ "پرچاری" رقموں کا سلسلہ ختم ہوگیا۔

اسی طرح قرآن مجید میں ایک آیت ہے

من کان یرید حرث الاخرۃ نزد لہ فی حرثہ ومن کان یرید حرث الدنیا نوتہ منھا وما لہ فی الاخرۃ من نصیب۔	جو لوگ آخرت کی کھیتی کا ارادہ کرتے ہیں ہم ان کے لئے اس کھیتی میں اضافہ کردیتے ہیں اور جو لوگ دنیا کی کھیتی کا ارادہ کرتے ہیں ہم ان کو دہ دیتے ہیں اور آخرت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔

---

[1] احکام القرآن ج ۳ ص ۱۵۳ [2] ایضاً

ممکن ہے کسی کو یہ خیال ہو کہ آیت میں ذکر تو مصارفِ زکوٰۃ کا ہے اور حضرت عمرؓ کے فعل کا تعلق زکوٰۃ کی رقم سے ہے نہیں تو یہ واضح رہنا چاہیئے کہ صاحب احکام القرآن نے حضرت عمرؓ کا یہ اثر اسی مصارف زکوٰۃ والی آیت کے ماتحت نقل کیا ہے اور اس روایت ان فقہا کے استدلال میں پیش کیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب مولفۃ القلوب کو مصارف زکوٰۃ میں شامل نہیں مانتے۔

اس آیت کا عموم مفہوم اس بات کا اقتضاء کرتا ہے کہ نماز پڑھانے اور قرآن وحدیث کی تعلیم دینے پر معاوضہ لینا بالکل ناجائز ہونا چاہیے۔ چنانچہ اسی آیت سے استدلال کر کے علماء متقدمین نے اس کا فتویٰ دیا بھی ہے۔ ابوبکر جصاص اس آیت کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔

ومن اجل ذالک قال اصحابنا	اسی وجہ سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ
لا یجوز الاستیجار علی الحج و	حج نماز اور تعلیم قرآن اور دوسرے افعال جنکی
فعل الصلوٰۃ وتعلیم القرآن	شرط یہ ہے کہ ہم ان کو اللہ کا تقرب حاصل
وسائر الافعال التی شرطھا ان	کرنے کے لئے کریں ان میں سے کسی پر
نفعل علی وجہ القربۃ [1]	اجرت لینی جائز نہیں ہے۔

لیکن جب متاخرین فقہاء نے دیکھا کہ اگر امامت نماز اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کو ممنوع کرنے سے سخت دشواری پیش آنے کا اندیشہ ہے اور بڑا اس کا بھی ہے کہ اگر علماء دوسرے ذرائع سے روپیہ کمانے میں مصروف ہو گئے تو کہیں یہ سلسلۂ خیر بالکل منقطع نہ ہو جائے، تو اب ان حالات کے ماتحت ان کو تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دینا پڑا۔ چنانچہ حافظ ابن قیم نے (اعلام الموقعین ج ۳ میں) یہ اور اس قسم کے اور دوسرے مسائل پر تفصیل سے بحث کی ہے۔

اگر احکام فقہیہ کا تتبع کیا جائے تو ایک دو نہیں اس قسم کے احکام

---

[1] احکام القرآن ج ا ص ۵۴۲

بکثرت ملیں گے کہ قرآن وحدیث سے ان کی عمومیت متبادر ہوگی مگر فقہاء نے ان کو ایک خاص زمانہ اور وقت اور ایک مخصوص ماحول کے ساتھ مختص کر دیا ہے۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ عورتوں کو عیدگاہ لے جایا کرو۔ لیکن حضرت عائشہ رضؓ نے بعد میں فرمایا کہ عورتوں میں وفاتِ نبوی کے بعد بن سنور کر باہر نکلنے کا جو شوق پیدا ہو گیا ہے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو دیکھ لیتے تو ہرگز یہ حکم نہ دیتے۔ اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ایک خاص ماحول سے تعلق رکھتا تھا۔

اگر ہمارے لائق دوست مولانا کی عبارت ٹھنڈے دل سے اور مولانا کے خلاف سوءظن سے الگ ہو کر پڑھتے تو انھیں صاف نظر آتا کہ مولانا کا منشاء دراصل ناسخ ومنسوخ کے مسئلہ پر روشنی ڈالتا ہے جیسا کہ فاضل ناقد کو معلوم ہو گا۔ نسخ کا مسئلہ ایک نہایت اہم اور پیچیدہ مسئلہ ہے (راقم الحروف نے فہم قرآن میں اس پر کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے) بعض علماء تو اس معاملہ میں اس حد تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ وہ نسخ کو ابدال حکم یا ابطال حکم کے معنی میں لیتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کے معنیٰ کے اعتبار سے سنت کو بھی آیت کے لئے ناسخ تسلیم کرتے ہیں حالانکہ حق یہ ہے جیسا کہ ابومسلم اصفہانی نے لکھا ہے اور امام رازی نے موصوف کی جو عبارتیں اس سلسلہ میں پیش کی ہیں، اُن سے خود امام رازی کا رجحان بھی ادھر ہی نظر آتا ہے۔ قرآن میں نسخ بمعنی ابطالِ حکم بالکل نہیں ہے بلکہ بات دراصل یہی ہے کہ بعض احکام کسی آیت میں عمومی مفہوم رکھتے ہیں اور دوسری آیات میں ان کی تخصیص

کردی گئی ہے۔ کہیں ایک حکم مطلق ہے اور دوسری جگہ اس کو مقید کر دیا گیا ہے۔

بہر حال اصول فقہ کا ایک مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ نسخ کی تین قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔ منسوخ التلاوۃ والحکم، منسوخ التلاوۃ فقط اور منسوخ الحکم فقط۔

اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جس آیت کو منسوخ الحکم کہا جاتا ہے اس کا مفہوم کیا ہے؟ کیا وہ حکم سرے سے اور ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جاتا ہے یا وہ چونکہ ایک خاص ماحول سے متعلق ہوتا ہے اس لئے جب وہ ماحول باقی نہیں رہتا تو وہ حکم بھی باقی نہیں رہتا! اور اسکی جگہ کوئی اور دوسرا حکم آجاتا ہے ہمارے نزدیک نسخ اسی دوسرے معنی کے اعتبار سے ہے اور بس! جہاد اور مصالحت سے متعلق جو آیات ہیں اور جن میں علمار کرام نے نسخ مانا ہے وہ اسی قبیل سے ہیں۔ دونوں نوع کی آیات کے احکام اپنی جگہ پر باقی ہیں اس میں سے کسی ایک حکم کی آیت کو دوسری آیت کے لئے ناسخ کہنا اس معنی کے اعتبار سے درست نہیں ہے کہ منسوخ آیت کا حکم اب بالکل باقی ہی نہیں رہا۔

اب اس تقریر کے بعد مولانا سندھی کا بیان پڑھئے تو صاف نظر آتا ہے کہ مولانا کا مطلب بھی یہی ہے اور اس سے تجاوز کر کے انہوں نے کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو غیر اسلامی ہو۔ اور عقیدۂ صحیحہ کے خلاف ہو، چنانچہ مولانا کے الفاظ در اصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں! اور اسی حقیقت کی غمازی کر رہے ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مولفۃ القلوب

کو زکوٰۃ میں سے حصہ دلانا اور قرآن مجید کا مصارفِ زکوٰۃ میں اس گروہ کو شامل رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اگرچہ مسلمانوں کی طاقت وقوت اور اسلام کی شوکت وحشمت کے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ بیت المال میں سے تالیف قلب کے لئے کسی کو کوئی رقم دی جائے لیکن اگر مسلمانوں پر پھر کبھی کوئی ایسا وقت آجائے جب کہ وہ اپنی اجتماعی طاقت میں اضافہ کرنے کے لئے بعض لوگوں پر کچھ رقم بہ طور تالیف قلب خرچ کرنے کی ضرورت ہو تو اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل جو قرآن کے حکم کے لئے بمنزلۂ بیان وتفسیر ہے۔ ایک مثال کا کام دیگا اور بے شبہ امام کو حق ہوگا کہ وہ اس مثال کی روشنی میں بیت المال کی کچھ رقم پروپیگنڈہ پر بھی خرچ کرے۔

محترم ناقد کو معلوم ہوگا کہ آج کی دنیا میں پروپیگنڈہ کو کیا اہمیت حاصل ہے، شاید موجودہ ہولناک ترین آلاتِ جنگ اتنے موثر نہیں ہیں جس قدر کہ یہ ایک حربہ ہے۔ اور اسی وجہ سے ہر متحارب قوم اس مد پر بے تحاشا روپیہ خرچ کر رہی ہے۔ پس اگر مسلمانوں کو بھی اپنی ملی وقومی حفاظت کے لئے اس حربہ سے کام لینا ناگزیر ہو جائے تو بے شبہ انھیں اس سے کام لینا چاہیئے۔

اسی بناء پر مولانا فرماتے ہیں کہ "ان احکام کو اپنی شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں۔" یعنی یہ احکام ابدی اور عالمگیر تو ضرور ہیں لیکن "اپنی خاص شکل" میں نہیں بلکہ حالات اور ماحول کے اقتضاء سے ان کی عملی شکل

بدلتی رہے گی۔ اس بدلی ہوئی شکل کو پہلی شکل کا نقیض نہیں کہا جا سکتا کیونکہ تناقض کے تحقق کے لئے وحدتِ موضوع و مکان ضروری ہے اور یہاں جب موضوع اور مکان ہی مختلف ہو گئے تو پھر دونوں میں تناقض کہاں رہا۔

اس موقع پر مولانا سندھی کی ایک ستم ظریفی کی داد دیئے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم کو پہلے سے ہی اس کا اندیشہ تھا کہ ان کی سب سے زیادہ مخالفت وہ حضرات کریں گے جو مولانا شبلی کو "حجۃ الاسلام" لکھتے ہیں۔ اس بناء پر انہوں نے یہ کیا ہے کہ ان مباحث میں وہ مولانا شبلی کا حوالہ دیتے چلے گئے ہیں اور بے تکلف اُن کی عبارتوں پر عبارتیں نقل کی ہیں، انتہا یہ ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے علوم و حکم کا جامع و ماہر ہونے کے باوجود مولانا نے اس موقع پر حجۃ اللہ البالغہ کی جو عبارتیں نقل کی ہیں وہ بھی مولانا شبلی کے حوالہ سے اور اُن کے اُردو ترجمہ کی شکل میں نقل کی ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس جگہ جو کچھ مولانا سندھی نے کہا ہے مولانا شبلی کی ہی زبان سے کہا ہے۔ خود اپنی طرف سے بہت کم بولے ہیں۔ اب اگر ان کے ناقدین کرام واقعی دیانت دار ہیں تو ان کو سب سے پہلے مولانا شبلی سے اپنی بیزاری کا اظہار کرنا چاہیئے۔

حدود و ارتفاقات اور شعائر کی بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی جو عبارت پہلے کہیں گذر چکی ہے۔ مولانا شبلی اس کو الکلام

میں نقل کر کے حسب ذیل لفظوں میں اپنا خیال ظاہر فرماتے ہیں ۔

"اس اصول سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم ورواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے ۔"

اس معاملہ میں مولانا شبلی کا جو رجحان اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مولانا مرحوم نے "الکلام" میں حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری فقرہ انہوں نے ترک کر دیا ہے اور نہ کہیں اردو ترجمہ میں اس کا ذکر کیا ہے وہ آخری فقرہ یہ ہے :-

ویبقی علیھم فی الجملۃ	فی الجملہ یہ حدود وغیرہ آخرین پر بھی باقی اور برقرار رہیں گی ۔

مولانا سندھی کو "سَیَعْلَمُ الَّذِینَ ظَلَمُوا اَیَّ مُنْقَلَبٍ یَّنْقَلِبُوْنَ" کی وعید الٰہی کا مستحق بتانے والوں کو سوچنا چاہیئے کہ حدود کے متعلق مولانا شبلی کا یہ ارشاد کہیں آیت ذیل کے ماتحت تو نہیں آتا ہے ۔

تلک حدود اللہ فلا تعتدوھا ومن یتعد حدود اللہ فاولٰئک ھم الظٰلمون	یہ اللہ کے حدود ہیں، ان سے تجاوز کرو! اور جو لوگ اللہ کے حدود سے تجاوز کرتے ہیں، پس وہی ظالم ہیں ۔

ہمارے دوست جس کو مولانا سندھی کا تجدد کہتے ہیں ۔ اگر واقعی یہ کوئی

غیر اسلامی اور مذموم تجدد ہے تو میں بدلائل ثابت کر سکتا ہوں کہ مولانا شبلی اور ان حضرات کے مسلم "عارف" ڈاکٹر اقبال، عمل سے قطع نظر عقیدۃً یہ دونوں بزرگ جن کا واقعی میں بڑا احترام کرتا ہوں اور جن کی علمی و ادبی فضیلت اور بزرگی کا میں دل سے قائل ہوں، اس معاملہ میں مولانا سندھی سے بھی دو چار قدم آگے ہی ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مولانا سندھی کا یہ تجدد اگر "وطن پرستی" اور "قومیت پرستی" پر مبنی ہے تو ان دونوں کا تجدد "مغرب پرستی" اور "مرعوبیت افرنجیت" پر قائم ہے۔

لیکن اس مقالہ میں تفصیل سے اس پر گفتگو کرنا پسند نہیں کرتا۔ اگر خدانخواستہ آئندہ کبھی اس ناگوار فرض کو انجام دینے پر مجبور ہو گیا تو دل کی انتہائی کراہیت کے ساتھ مجھ کو یہ معمہ حل کرنا ہوگا کہ مولانا شبلی اور ڈاکٹر اقبال کو حجۃ الاسلام اور عارف ماننا۔ اور عبید اللہ سندھی کو ملحد و زندیق بلکہ کافر تک ثابت کرنا دراصل کس مکروہ ذہنیت پر مبنی ہے اور اس عمل میں "اقامتِ دین" کا جذبہ کہاں تک کارفرما ہے۔

سرِ این فتنہ زجائیست کہ من می بینم

ورنہ اس قساوتِ قلب کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے کہ ٹھیک اسی مہینہ میں جب کہ مولانا سندھی کے انتقال پُر ملال سے ان کے ہزاروں عقیدتمندوں دوستوں اور شاگردوں کے دل چھلنی ہو رہے تھے۔ انتہائی غضب آلود اشتعال انگیز اور ہیجان پرور لب و لہجہ میں یہ تنقید شائع کی جاتی ہے اور معلوم نہیں کیوں ڈیڑھ سطریں تعزیت کی بھی اسی میں لکھ دی گئی ہیں جس

پر مولانا سندھی کی روح کہہ سکتی ہے:۔

"تمہارے دشمنوں کو کیا پڑی تھی میرے ماتم کی"

حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ اسی معارف میں بعض عقائد باطلہ رکھنے والے لوگوں کی وفات پر آٹھ آٹھ نو نو صفحات تعزیت کے لکھے گئے ہیں اور ان کی تعریف میں جس سے خود جناب تعزیت نگار کی تعریف کا بھی پہلو پیدا ہوتا ہے۔ زمین آسمان کے قلابے ملائے گئے ہیں۔

اتنی نہ بڑھا پاکیٔ داماں کی حکایت
دامن کو ذرا دیکھ ذرا بندِ قبا دیکھ

یہاں تک مولانا کے ان افکار سے بحث تھی جن پر ہمارے نزدیک کفر و اسلام کا دار و مدار ہے یعنی کیا واقعی مولانا سندھی وحدت ادیان کے بایں معنی قائل تھے کہ اب بھی دین دین سب برابر ہیں۔ نجات کے لئے اسلام کا پابند ہونا ضروری نہیں ہے یا قرانی احکام میں اوّل بدل ہو سکتا ہے۔ حدود اللہ کو ساقط کیا جا سکتا ہے تحلیل و تحریم طعمہ کا اب بھی کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے قرآنی قانون کے علاوہ مسلمان کوئی اور قومی قانون بھی اختیار کر سکتے ہیں اور اس کو اپنا معمول بنا سکتے ہیں یا سنت حجت نہیں ہے اور وہ صرف حجاز والوں کے لئے تھی۔

اگر یہ سب باتیں مولانا کی نسبت صحیح ثابت ہو جاتیں۔ جس کی کہ جناب ناقد نے کوشش کی ہے تو بے شبہ مولانا کو مسلمان کہنا دشوار ہوتا لیکن ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ مولانا پر یہ تمام الزامات قطعاً غلط اور بے بنیاد ہیں۔ ان سب مسائل میں مولانا کا عقیدہ وہی ہے جو ایک سچے اور

صادق العقیدہ مسلمان کا ہونا چاہیے۔ غیر مسلموں تک اسلام کے پیغام کو پہنچانے کے لئے کلموا الناس حسب عقولھم کی حکمت عملی کے مطابق طرز بیان اور طریق تعبیر کہیں کہیں نیا ضرور ہو گیا ہے لیکن اس کی اصل اسپرٹ بالکل اسلامی ہے اور بعض جگہ مولانا نے غیروں کو اپنانے کے لئے اسلامی تعلیمات کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے جو عام طور پر مسلمانوں کی نظروں سے اوجھل ہیں مگر جو کچھ کہا ہے اسلام کی محبت میں اور تبلیغ کے جوش میں کہا ہے۔ کافروں کو مسلمان بنانے اور ان کو اپنے ساتھ شامل کر کے اسلامی جمعیت کو قومی اور مضبوط بنانے کے لئے کہا ہے۔ مسلمانوں کو نامسلم کرنے کی نیت سے ایک لفظ زبان سے نہیں نکالا ہے۔

اب ہم اُن افکار سے بحث کرتے ہیں جو تاریخی اور سیاسی اہمیت رکھتے ہیں اور جن کو فاضل ناقد نے حسب عادت مولانا کی بدنام "وطن پرستی" کا ہی رنگ دے کر پیش کیا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلے خلق قرآن کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔

مسئلہ خلق قرآن

اس بحث میں ہمارے نزدیک یہ کہنا تو صحیح نہیں ہے کہ محدثین قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق ماننے پر اس لئے مصر تھے کہ "عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر زد پڑتی تھی"۔ بے شبہ محدثین کرام کا مقام اس سے بہت بلند تھا کہ وہ عربی عصبیت کی وجہ سے اس پر اس قدر مصر ہوں لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ پیدا کیوں ہوا اور کب ہوا؟

عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ مسئلہ مامون کے عہد کی پیداوار ہے اور بعض اس کو اس سے بھی بعد کے ادوار کی پیداوار بتاتے ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ فتنہ خلافتِ بنی عباس سے بہت پہلے بنو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ ابنِ اثیر نے اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے عہد کے واقعات میں لکھا ہے کہ

"ہشام کے دورِ حکومت میں جعد بن درہم نے قرآن کے مخلوق ہونے کا

دعویٰ کیا تو ہشام نے اس کو عراق کے گورنر خالد القسری کے پاس بھیج دیا
کہ اسے قتل کر دیا جائے۔ خالد نے دربار خلافت کے حکم کے برخلاف جعد کو
قید تو کر دیا مگر قتل نہیں کیا۔ ہشام کو جب اس کی خبر ہوئی تو اس نے خالد کو
سخت تہدید کی اور بتاکید لکھا کہ جعد بن درہم سپرد تیغ کر دیا جائے۔ چنانچہ
بقرعید کے دن خالد نے لوگوں سے کہا "مسلمانو! تم جاؤ قربانیاں کرو
اللہ تعالیٰ قبول فرمائے، میں آج جعد کی قربانی کرتا ہوں۔ یہ شخص کہتا ہے
کہ اللہ نے حضرت موسیٰؑ سے کلام نہیں کیا اور حضرت ابراہیمؑ کو اس نے اپنا
خلیل نہیں بنایا۔ اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بلند و بالا ہے جن کو جعد کہتا ہے
یہ کہہ کر خالد اپنی سواری سے اترا اور جعد کو ذبح کر دیا۔"

علاوہ بریں مروان بن محمد کے حالات میں بھی ابن اثیر نے لکھا ہے کہ مروان
کو جعد بن درہم کی نسبت سے جعدی کہتے ہیں کیونکہ وہ خلق قرآن کا قائل تھا
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بنو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا لیکن
خلفاء کی سخت گیری اور متشددانہ پالیسی کے باعث اس زمانہ میں برگ و بار
نہیں لا سکا اور سر اٹھاتے ہی اس فتنہ کو دبا دیا گیا۔ لیکن تیسری صدی ہجری
کے اوائل میں یہ فتنہ پھر اٹھا اور اس زور شور سے اٹھا کہ قصر خلافت کے
بام و در اس کی شورش سے گونج اٹھے اور بغداد میں گویا بھونچال سا آگیا
اگر اصل مسئلہ کی حقیقت پر غور کیا جائے تو ہنسی آتی ہے اور سخت
افسوس بھی ہوتا ہے کہ بات کچھ بھی نہ تھی جسے ایک افسانہ بنا دیا گیا
سوال یہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ محدثین کہتے تھے کہ

غیر مخلوق ہے اور معتزلہ کا قول تھا کہ مخلوق ہے لیکن اصل موضوع بحث کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔ محدثین قرآن کو جو غیر مخلوق کہتے تھے تو اس سے مراد کلام نفس تھا نہ کہ کلام لفظی اور معتزلہ جسے مخلوق مانتے تھے وہ کلام لفظی تھا یعنی وہ الفاظ جنہیں ہم تلاوت کے وقت پڑھتے ہیں اس سے مراد کلام نفسی نہ تھا جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور جو بے شبہ ازلی اور ابدی ہے اور غیر مخلوق چنانچہ امام بخاری سے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے مقدمہ میں تصریح کی ہے، یہی قول مروی ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب بات صرف اتنی تھی اور درحقیقت یہ نزاع حقیقی نہیں بلکہ لفظی تھا تو اس نے اس قدر طول کیوں کھینچا اور تاریخ اسلام میں اسے کیوں اتنی اہمیت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ یہ زمانہ وہ تھا جب کہ یونان اور روم کے علوم و فنون سیلاب کی طرح اسلامی ملکوں میں امنڈے چلے آرہے تھے اور ان کے اثر سے مذہب کی سادہ حقیقتوں پر بھی عقلیت اور تفلسف کے رنگ میں غور کیا جانے لگا تھا۔ اس عہد میں جو خلیفۂ اسلام تھا یعنی مامون رشید وہ خود اس رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ نسلاً یہ خود ماں کی طرف سے فارسی تھا، اور پھر جن لوگوں سے اس نے تعلیم پائی تھی ان میں وہ بھی تھے جو دراصل معتزلی تھے یا متہم بالاعتزال تھے۔ مثلاً یحییٰ بن مبارک الزیدی۔ اس بنا پر اس کو قدرتاً اعتزال کی طرف میلان تھا، اور اس طبقہ کے لوگوں کو زیادہ پسند کرتا تھا۔

ثمامہ بن اشرس جو اس گروہ کا سرخیل تھا۔ مامون اس کی بڑی قدر کرتا تھا۔ دو مرتبہ اس کو وزارت کا عہدہ بھی پیش کر چکا تھا۔ اس کے علاوہ ابو الہذیل العلاف اور ابراہیم بن سیار وغیرہما بھی مامون کے مزاج میں بڑے دخیل تھے ان مشائخ اعتزال کی صحبت اور اثر اور ارسطاطالیس وغیرہ کی کتابوں کے مطالعہ نے مامون کو طبعاً عقلیت پسند بنا دیا تھا اور وہ ہر چیز کو جو دین کا جزو ہو عقل اور فلسفہ کی کسوٹی پر پرکھنے کا خوگر ہو گیا تھا۔

اسی شوق میں وہ دربار خلافت میں مناظرہ اور مباحثہ کی مجلسیں منعقد کراتا تھا ایک مرتبہ اسی قسم کی مجلس میں ایک عیسائی نے تقریر کی اور اس نے حضرت عیسیٰؑ کو قدیم بتایا۔ جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا گیا اس نے کہا کہ قرآن میں حضرت عیسیٰ کو کلمۃ اللہ کہا گیا ہے اور کلمۃ اللہ مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق غیر مخلوق یعنی قدیم ہے ہی۔ اس لئے حضرت مسیح بھی کلمۃ اللہ ہونے کے باعث قدیم اور غیر حادث ہوئے۔

عیسائی مقرر کا یہ عجیب وغریب استدلال مامون کو بے چین کر گیا۔ اب اس نے خود قرآن مجید کے مخلوق ہونے پر غور کیا۔ ارباب علم سے اس کی نسبت رائے معلوم کی تو یہ ظاہر ہے کہ کلام کا لفظ سنتے ہی ذہن کلام لفظی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کوئی کلام لفظی یہاں تک کہ خود قرآن بھی فلسفہ کی اصطلاح کے مطابق غیر مخلوق نہیں ہو سکتا مولانا سندھی نے یہ بالکل بجا فرمایا ہے کہ عجمی دماغ کے لئے کسی

کلام کو غیر مخلوق باور کرنا ناممکن ہے۔ یہاں مولانا کی مراد "عجمی دماغ" سے "عجمیت زدہ" یعنی متفلسف دماغ ہے، اِن کے بر خلاف اہل عرب سادہ اعتقاد تھے۔ یہاں تک کہ ان کے یہاں اگر کوئی غیر معمولی قسم کا شاعر ہوتا تھا تو یہ سمجھتے تھے کہ اس میں جن بولتا ہے اور وہ اسے اشعار کا الہام کرتا ہے چنانچہ ایک شاعر کا لقب " دیک الجن" جنوں کا مرغ اسی بناء پر تھا۔ عرب کسی ما بعد الطبیعاتی مسئلہ میں جس کو وہ مذہبی عقائد کی بناء پر پہلے سے سُنتے چلے آ رہے تھے۔ شک کرنے کے عادی نہ تھے اسی بناء پر انھوں نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبر مان لیا تو اب اس کے بعد وہ آپ کی ہر چیز پر بے چون وچرا ایمان لے آئے۔ خدا ایک ہے۔ وہی سب کام کرتا ہے قرآن مجید اس کا کلام ہے جبرئیل امین اس کو لے کر نازل ہوتے ہیں۔ یہ سب چیزیں وہ تھیں کہ عربوں نے ان کو جس طرح سُنا اسی طرح مان لیا اور جیسا کہ اقبال نے کہا ہے، دین کا سیدھا راستہ بھی یہی ہے۔

عقل در پیچاکِ اسباب وعلل
عشق چوگان باز میدانِ عمل

یہی سادہ اعتقادی یا " اعتقاد عجوزی" ہے جس کے باعث ایک انسان اپنے اندر عمل کا بے پناہ جذبہ محسوس کرتا ہے۔ اور کار زار جہاد و کوشش میں مردانہ وار قدم رکھتا ہے۔ یہ حقیقت خواہ کتنی ہی خوشگوار ہو۔ تاہم یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ نفسیاتی طور پر علوم و فنون

یونان سے متاثر ہو جانے کے بعد یہ سادگی قائم نہیں رہ سکتی تھی اور اس تاثر سے جو شکوک و شبہات دین کے مسائل میں پیدا ہو گئے تھے ان کا حل اسی طرح ہو سکتا تھا کہ یا تو فن کے مسائل اور اس کے مسلمات سے بالکل صرفِ نظر کیا جاتا اور اس بحث سے کوئی سروکار ہی نہ رکھا جاتا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ اور دوسری صورت یہ تھی کہ فن کے مسلمات کا جائزہ لیا جاتا۔ اور ربطِ حادث بالقدیم، اور تعدد قدما وغیرہ ایسے امور میں فلسفۂ یونان نے جو ٹھوکر کھائی تھی اس کی نشان دہی کی جاتی۔ ان میں سے پہلا طریقہ وہ تھا جو محدثین کرام نے اختیار کیا، چنانچہ مورخ ابن جریر طبری کا بیان ہے کہ جب اسحٰق بن ابراہیم نے مامون رشید کے فرمان کے مطابق محدثین کے ایک بڑے گروہ کو (جس میں امام احمد بن حنبل اور بشر بن ولید گل سرسبد کی حیثیت رکھتے تھے) فرداً فرداً بلایا اور ان کو خلیفۂ وقت کا فرمان پڑھ کر سنانے کے بعد خلق قرآن سے متعلق ان کی رائے دریافت کی تو امام احمد بن حنبلؒ نے صرف یہ فرمایا کہ

القرآن کلام اللہ	قرآن اللہ کا کلام ہے۔ میں
لا ازید علیہا	اس سے زیادہ نہیں کہوں گا

اس بحث کے سلسلہ میں ایک شخص ابن البکا راصغر نے امام سے دریافت کیا کہ اچھا! خدا اپنے آپ کو سمیع و بصیر کہتا ہے تو اس کے کیا معنی ہیں اور خدا کے سمع و بصر کی کیا حقیقت ہے؟ اس پر بھی امام خلد

مقام نے یہی فرمایا کہ

ھو کما وصف نفسہ' یعنی وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اس نے خود اپنا وصف بیان کیا ہے!

امام احمد بن حنبلؒ کی طرح آپ کے چند اور ساتھیوں نے بھی یہی کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور بس! اس سے بحث نہیں کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ در اصل یہ جواب کا ایک صحیح طریقہ تھا جو ان اکابرِ امت نے اختیار کیا۔" لہ

رہا دوسرا طریقہ۔ یعنی یہ کہ فن پر براہِ راست حملہ کیا جاتا اور اس کے مسلّمات کی رکاکت کو ظاہر کیا جاتا تو اس کی جرأت افسوس ہے کہ اس زمانہ میں کسی کو نہیں ہوئی۔ ایک مدت کے بعد امام غزالیؒ نے تہافت الفلاسفہ لکھ کر در اصل اس عمارت کو ہی منہدم کر دیا جو فلسفہ کی بنیاد پر کھڑی کی گئی تھی۔ پھر جو تھوڑی بہت کسر رہ گئی تھی اسے حافظ ابن تیمیہؒ نے پورا کیا۔ چنانچہ آپ نے ایک طرف الرد علی المنطقین لکھ کر یونانی منطق کی رکاکت ظاہر کی اور دوسری جانب اپنے رسالہ "قصۃ الکلام" میں یہ ثابت کیا کہ ذاتِ قدیم واجب الوجود محلِ حوادث ہو سکتی ہے۔ اگرچہ علماء نے حافظ ابن تیمیہؒ کے اس دعویٰ کو ان منفردات میں شمار کر کے اس کا وزن کم کر دیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک امام ابن تیمیہؒ نے یہ دعویٰ کر کے اور اس کو بدلائل ثابت کر کے بحث کا رُخ ہی پلٹ دیا ہے اور ایک عجیب

لہ تاریخ طبری ج ۹ ص ۲۸۸ و ۲۸۹

اطمینان بخش راہ پیدا کی ہے۔

پس اعتزال کے جواب کے یہی دو صحیح طریقے تھے۔ لیکن مامون پر اعتزال کا اس درجہ غلبہ تھا۔ یا عیسائی مقرر کی تقریر اس پر اس طرح کا جادو کر گئی تھی کہ محدثین کرام بار بار فرماتے تھے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور وہ اس سے زیادہ کچھ اور نہیں کہنا چاہتے تھے۔ لیکن خلیفۂ اسلام کا نمائندہ برابر مصر تھا کہ "یہ بتاؤ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق" ایک طرف اعتزال کی یہ یورش اور اصرار۔ اور دوسری جانب محدثین کرام کی یہ احتیاط کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" سے بھی بالکل اجتناب۔ اس کشمکش نے ایک عظیم فتنہ و ابتلا کی شکل اختیار کر لی۔

محدثین کی جلالت شان سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ تاہم کم از کم میری سمجھ میں آج تک یہ بات نہیں آئی کہ آخر "لفظی بالقرآن مخلوق" کے نہ کہنے پر بھی انھیں اس قدر سخت اصرار کیوں تھا؟ انتہا یہ ہے کہ امام بخاریؒ اس کے قائل تھے تو محدثین نے انھیں بھی برداشت نہیں کیا اور وطن کی سرزمین تک ان پر تنگ کر دی۔

پھر اس گروہ کے بالمقابل جو لوگ اعتزال کے اثر سے قرآن مجید کو مخلوق کہنے اور اس پر اصرار کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کا طریقہ تو غیر دینی تھا ہی کیونکہ جب بہ قول اکبر الہ آبادی کے خود خدا کی ذات کا یہ عالم ہے کہ

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

تو فلسفہ کی محدود اصطلاحات و نظریات کی روشنی میں اس کی صفات کی صحیح حقیقت کیونکر معلوم ہو سکتی ہے ۔ ان سے کوئی پوچھتا کہ اچھا قرآن مجید کے جو الفاظ جن کی ہم تلاوت کرتے ہیں وہ تو مخلوق ہیں، لیکن جو قرآن خدا کی ذات کے ساتھ کلامِ نفسی کے مرتبہ میں قائم ہے اس کی نسبت تم کیا کہتے ہو ۔ تو بحث وہیں ختم ہو جاتی اور آگے نہ بڑھتی ۔

اس موقع پر ایک بات کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے ۔ قرآن مجید کو "فی لوح محفوظ" فرمایا گیا ہے ۔ سوال ہو سکتا تھا کہ لوح میں قرآن کے ہونے کی کیا صورت ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس سوال کے جواب میں عجیب بات فرمائی ہے ۔ ارشاد ہے کہ قرآن کا لوحِ محفوظ میں ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں حافظ کے دماغ میں قرآن ہے ۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد سے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ جب ہم قرآن کو اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اگرچہ ہم ٹھیک ٹھیک اس کی حقیقت متعین نہ کر سکیں، تاہم اس کو کسی ایک مادی اور جسمانی چیز پر قیاس کر کے اس کے لئے مادی احکام ثابت کرنا صحیح نہیں ہے ۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ایک جملہ سے غور کیجئے تو صفاتِ باری کو ذاتِ باری سے جو تعلق ہے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے ۔

اس تقریر سے مدعا یہ ہے کہ "القرآن کلام اللّٰہ" سے آگے بڑھ کر مخلوق اور غیر مخلوق کی جو بحث پیدا ہوئی وہ صرف ایک لفظی بحث تھی، تاہم دونوں گروہوں نے اپنی بات کے منوانے کے لئے کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں

کیا۔ اور چونکہ مخلوق کہنے والوں کی پشت پر حکومت و سلطنت کی طاقت و قوت تھی۔ اس بنا پر دوسرے گروہ کو شدید ترین مصائب اور آفات و بلایا کا سامنا کرنا پڑا۔ اگر موضوعِ نزاع کی تنقیح کی جاتی تو غالباً معاملہ آگے نہ بڑھتا لیکن ایسا نہیں ہوا اور پھر اس کا جو کچھ نتیجہ ہوا وہ اربابِ نظر و خبر پر پوشیدہ نہیں ہے۔

اسی بناء پر مولانا سندھی خلق قرآن کی بحث میں کسی ایک گروہ کے ہی شاکی نہیں ہیں بلکہ وہ دونوں طرف سے زیادتی کے قائل ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

"امام بخاریؒ نے یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے وہ حادث اور مخلوق ہے لیکن محدثین نے اس کی بھی سخت مخالفت کی اور ان کو اس کی پاداش میں مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ امام احمد حنبلؒ فرماتے ہیں کہ قرآن جس صورت میں ہو غیر مخلوق ہے اس کے خلاف دوسرے گروہ والوں نے بھی اپنی طرف سے غلو اور تشدد میں حد کر دی"۔ (ص ۲۶۷)

ظاہر ہے کہ یہ اختلاف کفر و اسلام کا اختلاف نہیں تھا۔ جو لوگ قرآن مجید کو مخلوق مانتے تھے وہ بھی بہرحال اسے کلام الٰہی ہی یقین کرتے تھے محض ایک لفظی نزاع تھا جس کا سبب مولانا سندھی عربیت اور عجمیت کی کشمکش بتاتے ہیں۔

اگر عربیت اور عجمیت سے مراد نسلی عصبیت ہے تو جیسا کہ ہم پہلے

کہہ آئے ہیں کم از کم محدثین کرام کی ذات اس سے بلند تھی کہ وہ محض اس بنیاد پر اس قدر ہنگامہ آرائی کرتے۔ البتہ اگر عربیت اور عجمیت سے عربی ذہنیت اور عجمی ذہنیت اور ان کی باہمی چپقلش مراد ہے تو اس میں شبہ نہیں کہ خلق قرآن کے نزاع کی بنیاد در اصل انہیں دو ذہنیتوں کی جنگ تھی۔ عرب سادہ اعتقاد تھے وہ جس طرح خدا کی ذات وصفات پر فلسفیانہ موشگافی نہیں کرتے تھے اسی طرح کلام کے مسئلہ میں ان کے اطمینان کے لئے صرف یہ بات کافی تھی کہ قرآن کلام الٰہی ہے اور بس لیکن معتزلہ فلسفہ اور عقلیت پرستی کے باعث ہر بات کی مین میکھ نکالنے کے عادی تھے چنانچہ اس مسئلہ میں انہوں نے تنقیحات کرنی شروع کر دیں اور اس صورت نے ایک عظیم فتنہ کی شکل اختیار کر لی۔

یہ واضح رہنا چاہیئے کہ اس نظریہ میں مولانا سندھی منفرد نہیں ہیں شیخ خضری بک تاریخ التشریع الاسلامی میں لکھتے ہیں۔

"دولت عباسیہ دو عصبیتوں پر مرکوز تھی۔ ایک عربی عصبیت اور ایک فارسی عصبیت، عرب تو ان کے دوست تھے ہی عجمی عصبیت اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ عجمیوں نے ہی بنو عباس کی خلافت کے لئے پروپیگنڈا کیا تھا اور ان لوگوں کا دربار میں بڑا اثر تھا۔ خلفاء بنو عباس کا معمول یہ تھا کہ ان کو جب کسی ایک فریق کی طرف سے کوئی ناگواری ہوتی تھی تو وہ دوسرے فریق کا سہارا لیتے تھے۔ پھر جب مامون رشید کا زمانہ آیا تو چونکہ اس

کی تربیت خالص فارسیانہ تھی اور انھیں اہلِ فارس کے ہاتھوں اس کو اپنے بھائی امین پر فتح ہوئی تھی۔ اس بنا پر مامون نے اس کا ارادہ کیا کہ وہ عربی عصبیت کو ختم کردے اور دوسرے فریق یعنی عجمیوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے۔

اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں:-

"خلفائے بنی عباس کی اس روش کا انجام یہ ہوا کہ ۳۳۰ھ کے آتے آتے خلافت کا نام ہی نام رہ گیا اور قوت وطاقت عربوں کے ہاتھ سے نکل کر دوسری قوموں ایرانی، دیلمی ترک اور بربر کی جانب منتقل ہوگئی"۔

پھر خاص خلق قرآن کا ذکر اس طرح کرتے ہیں۔

مامون رشید کو یونانی علوم فنون سے بڑا شغف تھا۔ چنانچہ یہ کتابیں خوب پھیلیں اور یہ بہت بڑا سبب تھا اس بات کا کہ اہلِ کلام کی بات بن آئی۔

اور انہوں نے ارباب حدیث وروایت کو اس مرتبۂ بلندی سے گرانے کی کوشش کی جو انھیں حاصل تھا۔ مامون رشید کو اسی طبقہ کی سرپرستی حاصل تھی۔ اسی کشمکش کا نتیجہ خلق قرآن کے فتنہ کا آغاز وظہور ہوا، اور مامون نے اہلِ حدیث کو مجبور کیا کہ وہ اپنا عقیدہ بدل دیں"[1]

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کشمکش کی وجہ سے تحریک شعوبیت بھی اس زمانہ میں پیدا ہوگئی تھی اور اس نے عربوں اور عجمیوں دونوں کو بری طرح متاثر کردیا تھا۔ اس بنا پر مولانا سندھی کا خیال اس بارہ میں بالکل بے اصل اور بے بنیاد نہیں ہے بلکہ اس کے قرائن موجود ہیں، امام احمد بن حنبل کی ذات والاصفات کی نسبت تو اس خیال

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی ص ۱۰۵ تا ۱۰۷

کا قائم کرنا بڑی جرأت اور دلیری کا کام ہے۔ تاہم اگر محدثین کی جماعت میں بھی بعض حضرات اس قسم کے ہوں جو اس ذہنیت سے متاثر ہوں اور جو شعوری یا غیر شعوری طور پر کسی اور رشتہ کے ماتحت اس تحریک میں حصہ لے رہے ہوں تو اس زمانہ کے عام حالات اور سیاسی کشمکش کے پیش نظر بعید از قیاس نہیں ہے۔ چنانچہ امام ذہلی جو خود ایک بڑے محدث ہیں اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے تلمیذ ہیں جب امام بخاری نیشاپور تشریف لائے اور خلق قرآن کے مسئلہ میں دونوں میں اختلاف ہوا جس کے نتیجہ میں پھر امام بخاری رح کو نیشاپور چھوڑنا پڑا تو اس وقت امام بخاری رح نے امام ذہلی کی نسبت جو ارشاد فرمایا ہے وہ یاد رکھنے کے قابل ہے۔ امام بخاری رح فرماتے ہیں

"خدا گواہ ہے کہ میں نے نیشاپور میں قیام کا ارادہ کسی سرکشی یا اکڑ کی وجہ سے نہیں کیا ہے اور نہ مجھ کو یہاں کی ریاست اور زعامت مطلوب ہے بلکہ میں نے مخالفوں کے غلبہ کی وجہ سے وطن میں جاگزیں ہو جانے کا ارادہ کیا تھا اور میں یہاں چلا آیا۔ لیکن اس کے باوجود یہ شخص (ذہلی) جو میرے پیچھے پڑ گیا ہے تو اس کی وجہ وہ علم ہے جو خدا نے مجھ کو عطا فرمایا ہے اور بس! اس مخالفت کی وجہ اس کے سوا کچھ بھی نہیں۔" [1]

پس امام بخاری رح ایسا جلیل القدر محدث امام ذہلی ایسی شخصیت کی نسبت اس قسم کی بات کہہ سکتا ہے تو اگر مولانا سندھی نے بھی اس عہد

---

[1] مقدمہ فتح الباری طبع منیری ص ۲۰۴

کے حالات و قرائن کے پیش نظر یہ فرمایا کہ خلق قرآن کی بحث کا مبنی عمومی حیثیت سے عربی اور عجمی ذہنیت کی باہمی نبرد آزمائی تھا تو کونسا گناہ کیا! بہت سی حقیقتیں ہوتی ہیں جو بلند پایہ شخصیتوں کی عظمت کے باعث مستبعد اور دور از کار معلوم ہوتی ہیں۔ مگر در اصل وہ ہوتی ہیں حقیقت ہی۔ محدثین اور ارباب رائے پھر فقہاء کے باہمی اختلافات اور ان کی معرکہ آرائیوں کی تاریخ کا اگر جائزہ لیا جائے تو اس قسم کی بہت سی حیرت انگیز مثالیں نظر آ سکتی ہیں۔

قرآن مجید کے الفاظ و معانی کے باہمی ربط و تعلق کو کلام الہی کی حیثیت سے عقلی طور پر سمجھنا اور سمجھانا نہایت مشکل کام ہے مولانا سندھی کے بعض الفاظ سے فاضل ناقد کو یہ شبہ ہو گیا ہے کہ مولانا غالباً فقط معانی کو ہی قرآن سمجھتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں:-

"وہ تو معانی کو ہی قرآن سمجھے گا۔ اس فقرہ سے شبہ ہوتا ہے کہ کہیں کچھ اور تو نہیں مراد لیا جا رہا ہے" (معارف ص ۱۸۰)

حالانکہ یہ شبہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا سندھی ایک سچے اور پکے مسلمان کی طرح قرآن مجید کے الفاظ اور معانی دونوں کو کلام الہی یقین کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود الفاظ اور معانی میں ملبوس اور لباس کی جو نسبت ہے اس کا لحاظ رکھتے ہیں اور گویا اس طرح وہ ان علماء کے خلاف احتجاج کرتے ہیں جنہوں نے اپنی توجہ کو زیادہ تر قرآن کے الفاظ پر ہی مرکوز رکھا ہے، یہاں تک کہ قرآن مجید میں، قرآن کی کسی سورت کا مثل لانے کی جو

تحدی کی گئی ہے تو ان علماء کا اس بارہ میں خیال یہ ہے کہ یہ تحدی نظم قرآن کے اعتبار سے ہی ہے۔ مولانا سندھی کا اس معاملہ میں خیال یہ ہے کہ معانی مقدم ہیں اور الفاظ موخر۔ اس بنا پر تحدی میں بھی زیادہ زور معانی پر ہے اگرچہ قرآن کے الفاظ بھی کلام الہی ہونے کے باعث متحدیٰ بہ ہیں۔ ہمارے استاذ مولانا سید محمد انور شاہ صاحب رحمتہ اللہ علیہ بھی تحدی معانی و الفاظ دونوں کی حیثیت سے مانتے تھے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس قدر سنجیدہ اور نازک مسئلہ ہے کہ میں عقلی طور پر اس طور گفتگو کرنے کی ہمت نہیں رکھتا۔ ڈرتا ہوں کہ مبادا قلم سے کوئی ایسی بات نکل جائے جس میں آخرت میں پکڑ ہو، تاہم اپنے مکرم دوست سے درخواست کروں گا کہ وہ اس باب میں حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی رح کی تقریر الخیر الکثیر ص ۳۲ و ۳۴۔ اور پھر صفحہ ۱۰ اور تفہیمات الٰہیہ ۱۸۵ ملاحظہ فرمائیں ممکن ہے کہ اس طرح فکر میں کچھ وسعت پیدا ہو اور مولانا سندھی کے بعض الفاظ سے انھیں جو توحش پیدا ہو گیا ہے وہ کم ہو جائے۔ راقم الحروف نے وحی الہی کی تصنیف کے زمانہ میں حضرت شاہ صاحب رح کے ان ارشادات کی روشنی میں مہینوں اس پر غور کیا ہے اور خود اچھی طرح اس کو سمجھ کر متعدد بار لکھنے کی کوشش کی۔ مگر جب کبھی اس ارادہ سے قلم اٹھایا دل کے اندر سے کسی نے فوراً کہا۔

تو کارِ زمیں را نکو ساختی
کہ با آسماں نیز پرداختی

اور میں نے قلم وہیں رکھ دیا۔ خود حضرت شاہ صاحبؒ بھی سب کچھ لکھنے کے بعد آخر میں فرماتے ہیں۔ اللھم انت اعلم بغیب السموات و الارض (الخیر الکثیر ص ۱۰۰)

مولانا سندھی کا کمال یہ ہے کہ چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ ان کے جسم و جان پر چھائے ہوئے ہیں اس لئے وہ ان مسائل پر بھی غور کرتے ہیں اور پھر اپنے یقین اور وثوق کی بنا پر جو سمجھتے ہیں وہ بے جھجک کہہ بھی گذرتے ہیں۔

اکبر کا دین الٰہی

خلقِ قرآن کے علاوہ جس پر زیادہ بے دے کی جاتی ہے وہ مولانا کا خیال دینِ الٰہی سے متعلق ہے۔ قبل اس کے اس پر گفتگو کی جائے یہ عرض کرنا مناسب ہے کہ جب مولانا کا ایک نا تمام سا مقالہ جو بعد میں "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کے نام سے چھپ کر ہمارے پاس بغرض تبصرہ آیا تو اس خاکسار نے "برہان" بابت جنوری سنہ ۴۳ء میں اس پر تبصرہ کرتے ہوئے دینِ الٰہی سے متعلق حسب ذیل لفظوں میں اظہار خیال کیا تھا۔

"لیکن کتاب کے صفحہ ۱۰۵ پر مولوی نور الحق کا یہ جملہ "ہماری رائے میں جو کام اکبر نے شروع کیا وہ اساساً صحیح تھا" دیکھ کر ہم کو نہ صرف تعجب بلکہ حد درجہ افسوس بھی ہوا۔ معلوم نہیں اکبر کے اس کام میں مشرکہ عورتوں سے خود اپنی اور شہزادوں

ہی شادی کرنا بھی داخل ہے یا نہیں۔ دین الٰہی سے متعلق ملّا
عبدالقادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اگر اس سے
صرف نظر کرلیا جائے تب بھی خود حضرت مجدد الف ثانی کے
مکتوبات اور ابوالفضل کے رقعات سے اس دین کے متعلق جو
معلومات حاصل ہوتی ہیں، ان کے پیش نظر اکبر کے فعل کو اساساً
صحیح کہنا تو کجا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکبر مسلمان بھی تھا یا نہیں
اگر اس جملہ کا انتساب مولانا (سندھی) کی طرف صحیح ہے
تو ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک انتہائی مخلص اور ذہین
و طباع اور مجاہد ہونے کے باوجود مولانا کی چند اسی قسم کی
ماوراء عقل" باتیں ہیں جنہوں نے آج تک مولانا کو کسی جماعت
کا قائد نہیں بننے دیا اور مسلمانان ہند اجتماعی حیثیت
سے مولانا کے شمع افکار سے اپنے ظلمت خانۂ قلب و دماغ کو
روشن کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے "۔ [۱] (برہان جنوری ۱۹۴۳ء)

---

[۱] مولانا سندھی "برہان" میں اس تبصرہ کے چھپنے کے وقت مکہ معظمہ میں تشریف
رکھتے تھے۔ کچھ دنوں بعد جب وہ دہلی آئے اور مجھ کو شرف ملاقات حاصل ہوا
تو مولانا نے مجھے دیکھتے ہی سینہ سے لپٹا لیا اور فرمایا کہ "برہان" میں تمہارا تبصرہ
پڑھ کر تمہاری وقعت میری نظر میں دو چند ہو گئی کیونکہ تم کو مجھ سے جو اخلاص و
محبت ہے اس کا مجھ کو پورا علم اور احساس ہے۔ اس کے باوجود (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وہ بات تو خیر آئی گئی ہو گئی! لیکن یہ خلش ہمیشہ رہی کہ مولانا عبیداللہ سندھی ایسا متبحر عالم جس کا تصلب فی الدین مجھے روزِ روشن کی طرح معلوم تھا اور جو حضرت مجدد الف ثانیؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ الدہلویؒ دونوں کو اپنا امام بھی مانتا تھا وہ کیونکر اکبر کا اس معاملہ میں کسی حیثیت سے بھی مداح ہو سکتا ہے۔

اکبر کے دین الہی اور اس عہد کے خاص حالات کے متعلق ابھی حال میں جو تحقیقات انگریزی زبان میں ہوئی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ اکبر آخر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

تم کو میرے جس خیال سے اختلاف تھا اس کو تم نے برملا ظاہر کر دیا۔ یہ تمہاری صاف گوئی اور صاف باطنی کی دلیل ہے۔"

ہائے افسوس! کہ اب ایسے عالی حوصلہ شفیق بزرگ کہیں نظر نہیں آتے

ولیست عشیات الحمی برواجع علیک ولکن خلّ عینیک تدمعا

اس معاملہ میں اکبر کی طرف سے میرے دل میں جو شدید نفرت اور غم و غصہ ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ گذشتہ سال دہلی کے ایک کالج میں ایک پبلک جلسہ تھا میں اس میں ایک تاریخی موضوع پر تقریر کرنے والا تھا۔ مجھ سے پہلے خواجہ حسن نظامی کی تقریر ہوئی اور اس میں انہوں نے کہا کہ اکبر اور دارا شکوہ تو اورنگ زیب عالمگیرؒ سے بھی زیادہ پکے مسلمان صوفی تھے میں یہ سن کر غصہ کو ضبط نہ کر سکا اور کارکنان جلسہ سے صاف کہدیا کہ جس جلسہ میں اس قسم کی مہمل باتیں کہی جائیں میں اس میں کوئی تقریر نہیں کر سکتا" اس پر مجمع میں سخت اضطراب پیدا ہو گیا کارکنوں نے کھلے لفظوں میں معذرت کی اور سخت افسوس کا اظہار کیا تب میں نے تقریر کی

عمر میں تائب ہوگیا تھا اور اس نے مرتے وقت سورہ یسین بھی سُنی تھی۔ پھر خاص دین الٰہی کی نسبت بھی جیساکہ مسٹر مکھن لال چودھری نے اپنی کتاب میں ثابت کرنی کوشش کی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ دین الٰہی دراصل اسلام کی ہی ایک "اجتہادی شکل" تھی۔

پروفیسر سری رام شرما نے بھی اپنی کتاب

ر سا میں اکبر کو مسلمان ثابت

کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ سب صحیح ہو اور اکبر واقعی آخر میں اپنی لغو اور مضحکہ انگیز حرکات سے تائب ہوگیا ہو، اور یہ بھی درست ہو کہ جیساکہ اس نے عبداللہ خاں ازبک والی توران کو ایک خط میں لکھا ہے، اس نے خدائی کا دعویٰ نہ کیا ہو، لیکن ان سب باتوں کے باوجود دین الٰہی کے متعلق کوئی صفائی پیش نہیں کی جا سکتی اور اس کا جو ہیولیٰ مجرد عن الصورۃ الجسمیہ ہمارے سامنے آتا ہے اسے کسی حیثیت سے بھی اسلام سے قرین نہیں کہا جا سکتا۔ ان وجوہ کی بنا پر دین الٰہی سے متعلق مولانا سندھی کا ارشاد برابر دل میں خار بن کر کھٹکتا رہا اور میں غور کرتا رہا کہ مولانا کے تخیل کا پس منظر سمجھ سکوں۔ اس راہ میں سب سے بڑی مشکل یہ تھی کہ دین الٰہی سے متعلق تاریخی طور پر مجھ کو جو کچھ معلوم تھا میں اس میں اور مولانا کے ارشاد میں تطبیق کی کوشش کرتا تھا اور اس میں ناکامی ہوتی تھی۔ اب مولانا کے افکار کا یہ مجموعہ نظر سے گذرا اور اطمینان سے اس پر غور کرنے کا موقع ملا تو مولانا کا نقطۂ خیال واضح ہوا جسے میں ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اور علوم کی طرح مولانا کا تاریخ کا مطالعہ بھی کافی وسیع اور ہمہ گیر ہے لیکن میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ مولانا تاریخ کا مطالعہ ایک مورخ کی حیثیت سے نہیں کرتے ہر چیز کے متعلق ان کا ایک مخصوص مرتب اور منظم فکر ہے اور وہ اس فکر کی روشنی میں ہی تاریخ کا بھی جائزہ لیتے ہیں۔ پھر یہ جو چیزیں ان کو اس فکر کے لئے مددگار اور مؤید نظر آتی ہیں ان کو چن لیتے ہیں اور ان کو اپنے فکر کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ گویا اس طرح مولانا تاریخ سے ایک خادم یا مددگار کا کام لیتے ہیں۔ اسے معقود بالذات سمجھ کر فنی اصول و قواعد کا زیادہ لحاظ نہیں رکھتے۔ رہا خود ان کا بنیادی فکر! تو اس کو وہ حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی کی تصنیفات وارشادات پر قائم کرتے ہیں۔

چنانچہ دین الٰہی کے معاملہ میں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ سے انہوں نے وحدت الوجود اور وحدت ادیان کا تخیل لیا اور اس کے بعد انہوں نے ہندوستان کی تاریخ پر نظر ڈالی تو انھیں یہ محسوس ہوا ہوگا کہ ہندوستان میں آکر مسلمان بادشاہوں کو یہاں کے لوگوں کے اختلاف مذہب اور اس مذہب میں ان کے تشدد اور سخت تنگ نظری کے باعث ملکی انتظام و انصرام میں سخت دشواریاں پیش آتی تھیں۔ اکبر اپنی لاعلمی و نادانی اور مشیران کار کی بے راہ روی کی وجہ سے عظیم گمراہی کا شکار ہوگیا اس سے بہت پہلے قریب تھا کہ دوسرے مسلمان بادشاہ بھی شکار ہوجاتے۔ چنانچہ ضیاء الدین برنی کا سلطان

علاؤ الدین خلجی کے متعلق بیان کیا ہے کہ

سلطان علاء الدین خلجی بادشاہے
بود کہ خبر از علم نہ داشت و با علما او
را وقتے نشست و خاست نبودہ
است و چوں در بار شاہی رسید
در دل از ہمچنیں نقش بستہ کہ ملک
داری و جہاں بانی علیحدہ کارے
است و روایت و احکام شریعت
علیحدہ امر سیت و احکام بادشاہی
بہ بادشاہ متعلق است و احکام
شریعت بروایت قاضیاں و
مفتیاں مفوض است و بر حکم
اعتقاد مذکور ہر چہ در کار ملک
داری او را فراہم آمدے و صلاح
ملک دراں دیدے آں کار خواہ
مشروع و خواہ نا مشروع
بکردے و ہرگز در امور جہاں داری
خود مسئلہ در روایتے نپرسیدے"[1]

سلطان علاء الدین خلجی ایک بادشاہ
تھا جو نہ علم کی کچھ خبر رکھتا تھا اور نہ علماء
کے ساتھ اس کا اٹھنا بیٹھنا تھا۔ وہ
جب بادشاہ ہوا تو اسکے دل میں یہ
بات بیٹھ گئی کہ ملک داری اور جہانبانی
ایک الگ کام ہے اور شریعت کے احکام
اور روایت ایک علیحدہ اگانہ امر ہے۔
بادشاہی کے معاملات بادشاہ سے
متعلق ہیں اور شریعت کے احکام قاضیوں
اور مفتیوں کے سپرد ہیں۔ اس اعتقاد
کی بناء پر ملک داری کے معاملات میں
اس کی جو رائے ہوتی تھی اور جس میں
وہ ملک کی بھلائی دیکھتا تھا وہ خواہ
شرعاً جائز ہو یا ناجائز بہر حال اسے
کر گذرتا تھا اور جہاں داری کے معاملات
میں کبھی وہ کوئی مسئلہ اور روایت
نہیں پوچھتا تھا۔"

---

[1] تاریخ فیروز شاہی ص ۲۸۸

ور تو خدا کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے قاضی مغیث کو جنہوں نے افضل الجہاد کلمۃ حق عند سلطان جائر پر عمل کرتے ہوئے علاء الدین خلجی کو اس گمراہی پر برملا ٹوکا اور اس طرح ایک اسلامی سلطنت کو تباہ ہونے سے بچا لیا۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر اس کے مشیران کار بھی ابوالفضل و فیضی اور اس کے مذہبی رہنما حاجی ابراہیم سرہندی، قاضی خاں بدخشانی اور شیخ امان پانی پتی جیسے لوگ ہوتے تو کون کہہ سکتا ہے کہ سلطان علاء الدین خلجی کا یہ جذبۂ انانیت مذہب اور تصوف کا غلاف اوڑھ لیتا تو دین الٰہی جیسے کسی مضحکہ انگیز اور نہایت ملعون و نامعقول مشرب کی ایجاد کا سبب نہ بنتا۔

جہاں تک ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت و سلطنت کی توسیع اس کے استحکام اور دبدبۂ و جلال کا تعلق ہے، سلطان علاء الدین خلجی اور اکبر دونوں ایک ہی ترازو کے دو پلڑے نظر آتے ہیں لیکن اول الذکر علمائے حق کی جرأت امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی بدولت اس افسوسناک گمراہی سے بچ گیا جس کا شکار ہمایوں ایسے فرشتہ خصلت باپ کا بیٹا اکبر ہوا۔ جو اگرچہ بار بار خطوط میں عقل کو "نور خداوندی" کہتا ہے مگر اس کے باوجود زعفرانی اور لال کپڑے پہن کر اور اپنے آپ کو "مرشد روحانی و جسمانی" کہلا کر اپنی بے عقلی کا نہایت افسوسناک مظاہرہ کرتا ہے اور ایک عالم کو اپنے اوپر ہنسنے کی دعوت دیتا ہے۔

زشت روئی سے تری آئینہ ہے رسوا تیرا

بعض لوگ علاءالدین خلجی کی نسبت بھی یہ رائے رکھتے ہیں کہ اکبر کی طرح وہ بھی ملک رانی اور جہانداری میں شرع کا لحاظ نہیں رکھتا تھا اور اسی بنار پر اس کی حکومت کو جاہ و جلال نصیب ہوا۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ اکبر پر خود داری اور خودسری کا ایسا بھوت سوار تھا کہ اس کے سامنے کوئی دم نہیں مار سکتا تھا۔ چنانچہ قطب الدین خاں کوکہ اور شہباز خاں ایسے اس کی ناشائستہ حرکتوں اور خام خیالیوں پر ٹوکتے ہیں تو وہ ان دونوں کو حیلہ بہانہ سے کام لے کر مطمورۂ عدم میں دفن کرا دیتا ہے لیکن اس کے برخلاف فتوحاتِ فیروز شاہی میں قاضی مغیث اور علاءالدین خلجی کا مفصل مکالمہ اور اس کے علاوہ دوسرے علمار سے اس کی بات چیت پڑھئے تو معلوم ہوگا کہ یہ علمار کس جرأت اور بیباکی سے گفتگو کرتے ہیں یہاں تک کہ قاضی مغیث ایک دن بادشاہ سے گفتگو کرنے آئے تو مرنے کی پوری تیاریاں کر کے آئے تھے۔ گھر والوں سے رخصت ہوئے اور وصیتیں وغیرہ جو کچھ کرنی تھیں وہ بھی کرتے آئے تھے۔ لیکن اس کے باوجود بادشاہ صبر و تحمل سے ان کی گفتگو سنتا ہے اور پیشانی پر غیظ و غضب کی ایک شکن تک ظاہر نہیں ہونے دیتا۔

بہ بیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا

بہرحال گذارش کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان میں امن و عافیت سے حکومت کرنے کی راہ میں مسلمان بادشاہوں کے لئے جو سب سے بڑی رکاوٹ تھی وہ ہندوؤں کا سخت مذہبی تعصب اور ان کی حد درجہ

تنگ نظری ذہبی کا ایک انمٹ نشان ان کے ہاں چھوت چھات کا عمل تھا، اس مشکل کو بڑی حد تک ان صوفیائے کرام نے حل کرنے کی کوشش کی جنھوں نے ملک کے طول و عرض میں اپنے تبلیغی وفود دوڑا دیئے اور خود اپنی پاک باطنی اور نیک زندگی کے اثر سے ایک بڑی تعداد کو حلقہ بگوش اسلام بنالیا۔

لیکن اس کے باوجود اکثریت نامسلم تھی اور اس کو جب کبھی ارادہ کیا جاتا مذہب کے نام پر سیاسی اغراض کے حصول کا آلہ بنالیا جاتا تھا۔ یہ صورت حال اس درجہ زبوں تھی کہ آئے دن بغاوتیں ہوتی رہتی تھیں۔ اور عجب تماشا ہے کہ مسلمان مسلمان کے برخلاف بغاوت پر آمادہ ہوتا تھا تو وہ بھی اس حربے سے کام لینے میں پس و پیش نہ کرتا تھا۔

اس صورت حال کو ختم کرنے کے لئے دو ہی صورتیں ہو سکتی تھیں ایک یہ کہ سلطان فیروز شاہ یا اورنگ زیب عالمگیرؒ کی طرح تشدد، سخت گیری اور تصلب فی الدین سے کام لیا جاتا۔ اور جو لوگ سمجھانے بجھانے سے دین حق کو لبیک کہنے کے لئے تیار نہ ہوتے ان کو قرآن کے فرمان دانزلنا الحدید فیہ باس شدید کی صداقت کا اعتراف کرنے پر مجبور کیا جاتا۔ اس کے علاوہ دوسری صورت یہ تھی کہ ان لوگوں میں ایک ذہنی انقلاب پیدا کر کے ان کو اپنے سے قریب تر کرنے کی کوشش کی جاتی۔

اکبر چونکہ سخت تکلیفوں اور مسلسل جو کھوں کے بعد تخت سلطنت پر بیٹھا تھا۔ وہ پہلی تدبیر پر عمل کرنے کی ہمت نہیں رکھتا تھا اور اگر رکھتا بھی تو اس کے

نورتن جس میں بھانت بھانت کے آدمی تھے وہ کب اسے چلنے دے سکتے تھے۔ پھر چونکہ شروع شروع میں اکبر[۱] کو تصوف سے لگاؤ اور صوفیائے کرام سے عقیدت تھی ہی۔ اس تقرب سے وحدت الوجود اور اس کے ذریعہ وحدتِ ادیان کا تصور بھی اس کے دماغ میں موجود ہوگا۔ اس بناء پر آئے دن کی خلفشار اور شب و روز کی چپقلش، باہمی عداوت و بغض قومی منافرت و استحقار ان سب چیزوں کو ختم کرنے کے لئے اس نے دوسرا راستہ اختیار کیا اور جس طرح قرآن مجید اہل کتاب کو کلمۃٍ سواءٍ بیننا و بینکم کی طرف آنے کی دعوت دیتا ہے اسی طرح اکبر نے اپنے مشیران کار کے مشورہ سے وحدتِ ادیان کی بنیاد پر مختلف ملتوں اور مذہبوں کے لوگوں کو صلح و آشتی کے ایک سلسلہ سے مربوط کر دینا چاہا اور در پردہ اس کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح رفتہ رفتہ یہ لوگ مسلمان ہی ہو جائیں گے اور جو مسلمان نہیں بھی ہوں گے وہ کم از کم مسلمانوں سے بیگانوں یا "ملیچھوں" کا سا تو معاملہ نہیں کریں گے۔ ان لوگوں کے رویہ میں اتنی لچک کا پیدا ہو جانا بھی بہرحال مسلمانوں کے حق میں مفید ہوگا۔ کیونکہ تخت و تاج پر تو انہیں کا قبضہ ہے۔ جب مسلمان چاہیں گے اپنی قوت و اقتدار سے کام لے کر کسی غیر متوقع صورت حال کو اس کے ظاہر ہونے پر ختم کر سکیں گے۔

---

[۱] اس موقع پر یہ یاد رکھیئے کہ میں اپنے اندازہ کے مطابق مولانا سندھی کے تخیل کا پس منظر بیان کر رہا ہوں میرا اپنا جو نقطۂ نگاہ ہے اسے اس کے ساتھ خلط ملط نہ کیجئے۔

پھر ممکن ہے اکبر اور اس کے مشیران کار کے اس خیال کو اس سے بھی تقویت ہوتی ہو، کہ وحدت الوجود اسلام کا کوئی بنیادی نظریہ یا عقیدہ نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود صوفیائے کرام نے اس کو اس درجہ فروغ دیا کہ وہ اسلامی ہندی تصوف کا ایک جزء لاینفک ہو کر رہ گیا۔ اسی طرح بعض جوگیانہ اعمال و افعال اور بعض نظریات و معتقدات جن کا ذکر قرآن مجید اور سنت نبوی میں کہیں نہیں ہے اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ان میں سے بعض بعض تو حافظ ابن تیمیہ کے قول کیمطابق شریعت اسلام کے منشا، وحکم کے بالکل خلاف ہیں۔ ان کو صوفیائے کرام نے اختیار کیا۔ اپنایا۔ اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہندوؤں میں تبلیغ اسلام کی کامیابی کا سہرا جہاں اسلام کی پاک وصاف تعلیمات کے سر ہے کسی نہ کسی حد تک اس کامیابی میں وحدۃ الوجود کے عقیدہ کے فروغ اور مذکورۂ بالا اعمال و افعال کو بھی دخل ہے۔ اس بنا پر عجب نہیں کہ اکبر نے وحدت ادیان کی اساس پر لوگوں کو ایک چیز پر مجتمع ہو جانے کی دعوت کو انھیں آخر کار اسلام کی ہی طرف آنے کا بالواسطہ ذریعہ سمجھا ہو۔ اور اس مقصد کے لئے اس نے اسلامی تعلیمات کی سخت بندشوں کے ڈھیلا اور نرم ہو جانے کو بھی گوارا کر لیا ہو۔

پس چونکہ دین الٰہی کی تحریک سے متعلق مولانا کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ وہ دراصل وحدت ادیان کی آڑ میں بالواسطہ اسلام کی ہی دعوت تھی اس لئے مولانا سندھی اس کو اساساً صحیح مانتے ہیں لیکن ساتھ

ہی ان کو بھی تسلیم ہے کہ ان بانیانِ تحریک نے وحدتِ ادیان کی جس طرح تشریح کی اور عملاً اس کو جس طرح متشکل اور مجسم کیا وہ سر بسر گمراہی اور خاص مولانا کے لفظوں میں مذہبی انارکزم تھا۔ چنانچہ اس سلسلہ میں مولانا کی تقریر کے متفرق ٹکڑے پیش کئے جاتے ہیں۔ جس سے اس نقطۂ نظر کی وضاحت اور خود مولانا کے خیال میں "دین الٰہی" کی عملی تشکیل کی شناعت و قباحت دونوں واضح ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وحدت الوجود کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"وحدت الوجود کے عقیدے کے یہ معنی ہیں کہ سارے مذاہب ایک ہی صداقت کی مختلف تعبیریں ہیں۔ فرق صرف شکلوں کا ہے۔ اصل دین ایک ہی ہے لیکن اس کا پتہ کیسے چلایا جائے کہ اصل دین کیا ہے؟ اور وہ کونسی صداقت ہے جس کی یہ سب تعبیریں ہیں اور وہ اصول و مبادی کیا ہیں جو سب مذاہب میں مشترک ہیں ابنِ عربی اور ان کے پیروؤں کے نزدیک اسلام ہی اس سچائی کا معیار ہے یہی ایک کسوٹی ہے جس پر سب دین پرکھے جاسکتے ہیں اور تمام مذاہب میں اس کی حیثیت ایک میزان کی ہے، وحدت الوجود کو اس طرح ماننے سے نعوذ باللہ اسلام کی برتری کا انکار لازم نہیں آتا بلکہ اس سے اسلام کی حقانیت اجاگر ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ ابنِ عربی جو مسلمانوں میں اس فکر کے بانی اور مبلغ ہیں ان کی اپنی زندگی اتباعِ حدیث کا نمونہ تھی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے

ہیں کہ ہر حقیقت جو خلافِ شریعت ہو گمراہی ہے۔

یہ ہے عقیدۂ وحدت الوجود کی اصل حقیقت جس پر اکبر کے دین الٰہی کی بنیاد رکھی گئی تھی" (ص ۲۹۷)

اس سے اندازہ ہو گا کہ دین الٰہی کی تحریک سے متعلق مولانا کا تخیل کیا ہے اور وہ کس طرح اس کو دراصل ایک جدید عنوان سے اسلام کی ہی دعوت سمجھتے ہیں اور یہی وہ بنیادی رشتہ ہے جس کی وجہ سے مولانا دین الٰہی کا ذکر کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ کا بھی نام لے گذرتے ہیں۔ لیکن مولانا کو یہ تسلیم ہے کہ دین الٰہی نے جو عملی شکل اختیار کی، وہ اس کے چلانیوالوں کی کج روی اور نالائقی کی وجہ سے اصل مقصد سے بہت دور جا پڑی اور آخر گمراہی کا سبب ہوئی۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"وحدت الوجود کا عقیدہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے اور اس سے لازمی طور پر وحدتِ ادیان کا جو خیال پیدا ہوتا ہے وہ بھی ٹھیک ہے لیکن وحدتِ ادیان ان معنوں میں کہ چونکہ سب دین ایک ہی ہیں اس لیے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری نہیں غلط چیز ہے اکبر کے دین الٰہی کے مفکروں سے یہ چوک ہوئی، یا یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے ذہنوں میں تو یہ حقیقت موجود ہو لیکن عمل میں اس کا خیال نہ رکھا گیا ہو۔ وحدتِ ادیان کو اس طرح ماننا نراج اور انارکزم ہے۔ شریعت طریقت پر مقدم ہے۔" (ص ۱۵۰)

اس عبارت کا آخری فقرہ خاص طور پر غور کرنے کے قابل ہے اس

سے مولانا کا نقطۂ خیال کس قدر واضح ہو جاتا ہے۔ اسی بیان کے سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

اکبر کے عہد میں وحدتِ ادیان کی اس غلط تعبیر سے نتیجہ یہ نکلا کہ دین الٰہی کے پیرووں کے ذہن میں انتشار پیدا ہوگیا۔ اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے تہ دبالا ہونے کے آثار نظر آنے لگے۔ اسی کا ردِ عمل امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ کا ظہور ہے" (ص ۱۵۱)

پھر اسی بیان کے سلسلہ میں اور صاف لفظوں میں فرماتے ہیں:۔

وحدت الوجود کی غلط تعبیر سے اکبر کے عہد میں بے اعتدالیاں پیدا ہوئیں اور شریعت اور شعارِ شریعت کا استہزا دربارِ دین میں داخل ہوگیا۔ امام ربانی اس کی اصلاح کے لئے آئے تھے (ص ۱۵۲)

ایک اور مقام پر دین الٰہی کی تباہ کاریوں کا ذکر اس طرح کرتے ہیں

"مذہبی نزاع کو مٹانے کا یہ طریقہ لابدی طور پر مذہب کو سرے سے ختم کرنے کا سبب بنتا ہے اور مذہب کو انسانوں کی زندگی سے نابید کر دینا ان کی مشکلات کو کم نہیں کرتا بلکہ ان مشکلات میں اور اضافہ کرتا ہے" (ص ۲۹۹)

اس کتاب میں مولانا نے اور کئی مقامات پر بھی دین الٰہی کی اسی طرح مذمت کی ہے۔ اب اس سلسلہ میں مولانا کے چند فقرے اور سُن لیجئے۔

اورنگ زیب کے پیش نظر یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو بحیثیت ایک جماعت کے منظم کرے اور اکبر کے بین الملی یا انسانی تصورِ حیات سے جماعتی

زندگی میں غلطی سے جو بے عنوانیاں پیدا ہو گئی تھیں ان سے قومی زندگی کو پاک کیے اور اس کام میں امام ربانی کے فیوض نے اس کی رہنمائی کی"۔ (ص ۳۲۵)

اس عبارت سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا اکبر کے بین الملی تصور کو مسلمانوں کی اجتماعی اور قومی زندگی کے لئے کس قدر ضرر رساں سمجھتے ہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ آپ عالمگیرؒ کے کیوں مداح ہیں یعنی اس لئے کہ اس نے امام ربانی کی رہنمائی میں مسلمانوں کی قومی زندگی کو ان بے عنوانیوں سے پاک کیا جو اکبر کے غلط تصور سے پیدا ہو گئی تھیں لیکن افسوس ہے ہمارے مکرم دوست جنہوں نے قسم کھالی ہے کہ وہ ہر چار یا پانچ سطروں کے بعد مولانا کو وطنیت، قومیت اور ہندوستانیت کا طعنہ دیئے بغیر لقمہ نہ توڑیں گے وہ اس پر بھی خفا ہیں اور فرماتے ہیں۔

"مولانا کو جمع اضداد میں کمال حاصل ہے وہ اکبر اور عالمگیر دونوں کے مداح ہیں۔ اکبر پر اس لئے فریفتہ ہیں کہ اس نے خالص قومی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی اور عالمگیر کی یہ ادا انھیں بھاتی ہے کہ اس نے بیرون ہند میں ہندوستان کی عظمت کا جھنڈا لہرایا"۔ (معارف ص ۱۸۲)

اے کاش انھیں کوئی بتا سکتا کہ

گرمی سہی کلام میں لیکن نہ اس قدر
کی جس سے بات اُس نے شکایت ضرور کی

مولانا پر ایک بڑا اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ دینِ الٰہی کی تحریک میں ولی اللٰہی
فکر کی جھلک دیکھتے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض بھی ایک شدید مغالطہ پر مبنی ہے
دینِ الٰہی کی تحریک کے اندرونی جذبہ سے متعلق مولانا کا جو نقطۂ خیال ہے
وہ اوپر گذر چکا اب اس سلسلہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کے فکر کے بارے میں مولانا
کا جو خیال ہے اسے بھی سن لیجئے۔ فرماتے ہیں۔

حکمت اور شریعت کی یہ تفریق اور پھر ان میں اس طرح مطابقت کرنا
شاہ صاحب کے فکر کا اصل اصول ہے۔ انہوں نے جیسا کہ ہم پہلے
لکھ آئے ہیں سب سے پہلے مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور متعارض
افکار میں توافق پیدا کیا اور سب کو کتاب و سنت کے اصل مرکز
کے نیچے جمع کر دیا، پھر اسلام عیسائیت اور یہودیت کو حنیفیت
کی فروع بتایا اور ایک جامع انسانیت تصور کے ماتحت حنیفی
اور غیر حنیفی یعنی صابی دینوں کو یک جا کیا۔" (ص ۳۲۷)

اس بیان سے اندازہ ہوگا کہ مولانا اکبر کے دینِ الٰہی کی تحریک کو حضرت
شاہ صاحبؒ کے فکر سے کیوں قریب سمجھتے ہیں۔ یعنی مولانا کا تخیل یہ ہے
کہ حضرت شاہ صاحب نے جس طرح دُنیا کی تمام قوموں کو وحدتِ انسانیت
کی بنیاد پر اسلام کی طرف بلایا ہے اسی طرح دراصل اکبر بھی وحدۃ الوجود کے
تصور کو قومی کر کے ہندوستان کو ایک وحدتِ غیر منقسمہ بنانا چاہتا تھا
اور اگرچہ ظاہری طور پر عنوان وحدتِ ادیان اور وحدت الوجود تھا۔ تاہم اگر
اس تحریک کو باقاعدہ اور نیک نیتی سے چلایا جاتا تو (مولانا کے خیال میں)

اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ سب مسلمان ہو جاتے، بہر حال دللناس فیما یعشقون مذاھب"۔

ہم نے دین الٰہی سے متعلق مولانا کے فکر کا لب لباب لکھ دیا ہے جس میں دونوں پہلو سامنے آجاتے ہیں اب اس پر ارباب تنقید کو تنقید کا حق ہے۔ لائق ناقد نے یہ کہا تھا کہ انھوں نے اس معاملہ میں مولانا کے فکر کا صرف ایک پہلو ہی دکھایا تھا جو آداب تنقید کے شایان شان نہیں ہے اور اس سے بڑی غلط فہمی یہ پیدا ہوتی ہے کہ جب مولانا دین الٰہی کو اساساً صحیح سمجھتے ہیں تو پھر اسلام کی حیثیت ان کی نظر میں کیا رہ جاتی ہے؟ سطور بالا میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا مقصد اسی غلط فہمی کو دور کرنا ہے اور بس!

اشتراکیت

ہمارے فاضل دوست نے مولانا کو اس جرم کا بھی مرتکب بتایا ہے کہ وہ اسلام اور اشتراکیت ان دونوں کو مماثل قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ بھی بالکل غلط ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مولانا انتہائی دقیقہ رسی اور ژرف نگاہی سے ہر حقیقت کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہیں۔ اور ہر ایک پہلو کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ پھر مجموعہ میں جو خرابیاں ہوتی ہیں ان کو بیان کرتے ہیں۔ اس میں جو اچھائیاں ہوتی ہیں ان کو الگ دکھاتے ہیں اور پھر ان دونوں کے امتزاج و اجتماع سے اس کے جو نتائج پیدا ہونے والے ہوتے ہیں ان کا اندازہ لگاتے ہیں، غور و فکر کی راہ میں کسی حقیقت کے مختلف اجزا اور پہلوؤں پر تحلیل کیمیادی کا یہ عمل کرنا انتہائی مشکل کام ہے مگر مولانا اس مشکل کو سر کرتے ہیں اور بالآخر شیوہ کوہ کنی اختیار کر کے جوئے شیر نکال کر لاتے ہیں۔ لوگ از راہ کوتہ نظری اُ دِ "مبلک خسرو پرویزی"

یہ سمجھتے ہیں کہ مولانا متضاد باتیں کہتے ہیں۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا ہر چیز کے اچھے اور برے پہلو کو اس کا حق دیتے ہیں اور اس کی اپنی مخصوص حیثیت و نوعیت کے مطابق اس کے متعلق فیصلہ کرتے ہیں۔ انگریزی کے مشہور انشاء پرداز لیمب نے ایک جگہ بالکل ٹھیک کہا ہے کہ کسی غایت درجہ معتدل کام کو کرنا جس قدر مشکل ہے اتنا ہی اس کو سمجھنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ عام لوگ مختلف پہلوؤں کے ذرا ذرا سے باریک فرق کو سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں اور افراط و تفریط میں مبتلا ہو جاتے ہیں، ہمارے فکر کی یہی وہ بدنصیبی ہے جس کا ماتم اقبال نے اس طرح کیا ہے۔

مردہ لادینیِ افکار سے افرنگ میں عشق عقل بے ربطیِ افکار سے مشرق میں غلام

مولانا نے اور چیزوں کی طرح اشتراکیت کا جائزہ بھی بڑے غور و خوض اور وسعتِ نظر سے لیا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس تمام سفر میں ان کا رہنما اسلامی فکر ہی رہا ہے۔ مولانا کے نزدیک اشتراکیت کا اچھا پہلو یہ ہے کہ یہ ایک عالمگیر اور بین الاقوامی تحریک ہے جو کسی خاص قوم یا ملک کے فائدے کے لئے شروع نہیں کی گئی ہے بلکہ اس کی بنیاد عام انسانی ہمدردی اور مساوات و برابری پر قائم ہے اس بناء پر اگر اس تحریک میں کوئی افادیت ہے تو وہ کسی ایک ملک یا قوم تک محدود نہ رہے گی۔ بلکہ جہاں جہاں یہ تحریک پہنچے گی اور اس کو کامیابی ہوگی وہاں کے لوگ اس سے فائدہ حاصل کریں گے اب اس مرحلہ پر پہلی چیز جو جذب و کشش کا باعث بنتی ہے وہ اس تحریک کا بین الاقوامی ہونا ہی ہے۔ کیونکہ آج کل کی خود غرض دنیا میں ہر قوم جو معاشی یا سیاسی جد و جہد کر رہی ہے وہ صرف اپنے آپ کو فائدہ

پہنچانے کے لئے کر رہی ہے اور ان قوموں کی ہوس فائدہ اندوزی اس درجہ خود غرض ہو گئی ہے کہ اگر کسی قوم کو اپنی تعمیر کے لئے دوسری کمزور قوتوں کی بربادی و ہلاکت کی بھی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ اس میں ذرا تامل نہیں کرتی اور اس کی تمام سائنس، تمام ایجادات و اختراعات اور اس کے تمام ملکی وسائل و ذرائع، علوم و فنون، مرد اور عورت، ساز و سامان سب کے سب صرف ایک مقصد کے لئے وقف ہو جاتے ہیں کہ کمزور یا مختلف النسل والی قوموں کو برباد کیا جائے اور ان کے گوشت پوست، شکستہ و خستہ ہڈیوں اور زار و ناتواں جسمانی ڈھانچوں پر اپنی عظمت و سطوت کی شاندار عمارت کھڑی کی جائے ہوس ملک گیری اور شدید خود غرضی کے اس ہولناک دور میں اگر کوئی تحریک عام انسانیت کا درد لے کر اٹھتی ہے تو بے شبہ اس کا خیر مقدم ہر اس شخص کو کرنا چاہیئے جو عام انسانیت کا ہوا خواہ اور خیر اندیش ہے۔

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ تحریک انسانیت کے درد کا درماں بھی ہو سکے گی یا نہیں؟ مولانا اس موقع پر اشتراکیت کا تجزیہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس میں بعض چیزیں اچھی ہیں اور بعض بری۔ اس کا روشن پہلو تو یہ ہے کہ یہ تحریک اس جابرانہ نظام سرمایہ داری کو کچلنے کے لئے معرض وجود میں آئی ہے جو اس وقت دنیا کی سب سے بڑی مصیبت ہو کر ہمارے سروں پر مسلط ہو گیا ہے۔ عام مساوات انسانی اس تحریک کا اصل اصول ہے اور جہاں تک اس مقصد کا تعلق ہے اس سے کسی سلیم الطبع انسان کو اختلاف نہیں ہونا چاہیئے جو قومیں کہ آج سرمایہ داری کا شکار بنی ہوئی ہیں ان کیلئے اس تحریک کی کامیابی اور قوت اپنے اندر ایک خوشخبری اور پیغام رہائی رکھتی ہے۔ بس اشتراکیت کا

یہی وہ پہلو ہے جسے مولانا بنظرِ استحسان و پسندیدگی دیکھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں

" بیشک اشتراکیت اصلاً ایک بین الاقوامی اور عالمگیر تحریک ہے ...... ایک طرف تو اس تحریک نے روسی قوم کو سربلند کیا چنانچہ پچیس سال پہلے جو قوم انتہائی پستی، ذلت، استبداد اور بدنظمی اور جہالت کا شکار ہو رہی تھی وہ اس تحریک کی بدولت اتنی طاقتور منظم اور ترقی یافتہ ہو گئی کہ جرمنی جیسی زبردست سلطنت کی جرار فوجوں کا جنکے سامنے دنیا کی بڑی بڑی طاقتیں نہ ٹھیر سکیں، خم ٹھوک کر مقابلہ کر سکی، یہ ہے اشتراکیت کی تحریک کا قومی پہلو۔
دوسری طرف روسی قوم باقی دنیا کیلئے اشتراکیت کی ترجمان بنی اور انہوں نے اپنے عمل کر یہ بتا دیا کہ جب اشتراکیت کے اصولوں پر زندگی کی تنظیم کی جائے تو اس کے یہ نتائج برآمد ہوتے ہیں"۔ (ص ۲۲۸)

لیکن ساتھ ہی اس تحریک کا جو ناقص پہلو ہے وہ بھی مولانا کی نظروں سے اوجھل نہیں ہے۔ چنانچہ سرور صاحب لکھتے ہیں۔

"مولانا اس تحریک کو نامکمل سمجھتے ہیں۔ انکے نزدیک انسان محض معاشی حیوان نہیں اشتراکیت نے انسانیت کی خارجی زندگی کی تنظیم کرکے بڑا کام کیا ہے لیکن انسان کی ایک معنوی زندگی بھی ہے بیشک اسلام و اشتراکیت دونوں بین الاقوامی تحریکیں ہیں اور دونوں کا پیغام تمام بنی نوع انسان کیلئے ہے پھر دونوں کی دونوں انقلابی ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ اشتراکیت صرف معاشی زندگی پر انحصار رکھتی ہے، اسلام معاشی زندگی کا انکار تو نہیں کرتا لیکن وہ زندگی کو محض معاشی دائرہ تک محدود بھی نہیں سمجھتا اسکے نزدیک زندگی دوام چاہتی ہے اور اس دنیا میں ہی ختم نہیں ہو جاتی۔" (ص ۲۲۹)

دیکھئے مولانا نے کس طرح صفائی کے ساتھ دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر دیا۔

ہے۔ مسلمان جس حد تک اشتراکیت کا ساتھ دے سکتے ہیں اسے بتا بھی دیا ہے اور انھیں اس تحریک میں کیا شدید اور بنیادی نقص نظر آتا ہے اسے بھی صاف صاف بیان کر دیا ہے۔ رہی مماثلت! تو اس معاملہ میں مولانا کا نقطۂ نظر بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اسلام جس طرح قومی بھی ہے کہ اس نے اول اول عربوں کی ہی تنظیم کی اور ان کو دنیا کے لئے خیر امۃ بنا کر پیش کیا اور ساتھ ہی بین الاقوامی بھی کہ اس کی دعوت کافۂ ناس کے لئے ہے۔ اسی طرح مولانا سمجھتے ہیں کہ اشتراکیت بدایۃً ایک قومی تحریک کی حیثیت سے اٹھی اور اب وہ بین الاقوامی تحریک بنتی جا رہی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اسلام کی قومیت و بین الاقوامیت کو جدید اصطلاحات کی روشنی میں اشتراکیت کی ان دوگانہ حیثیتوں کو سامنے رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے۔ بس یہ ہے وہ وجہ مماثلت جو مولانا اسلام اور اشتراکیت کے درمیان مانتے ہیں۔

ہمارے فاضل دوست غالباً ان لوگوں میں سے ہیں جو کسی حسین و جمیل عورت کو محض اس بنا پر خوبصورت نہیں کہتے کہ وہ خوش قسمتی یا بدقسمتی سے ان کی بیوی نہیں ہے یا اس بنا پر کہ اس کی اور بہنیں اور سہیلیاں بدصورت اور بدشکل ہیں۔ اگر اشتراکیت میں بعض خوبیاں ہیں اور یقیناً ہیں تو ان کا انکار محض اس لئے کر دینا کہ ان اچھی باتوں کا نفاذ ہمارے ہاتھوں نہیں ہو رہا ہے یا ان اچھائیوں کے ساتھ برائیاں بھی ہیں کونسی معقول اور قرین انصاف بات ہے۔ لائق ناقد مولانا سندھی کے متعلق فرماتے ہیں کہ

"مولانا کے دل و دماغ پر روس اور اسٹالن چھائے ہوئے ہیں (معارف ص ۱۷۶)

لیکن شاید انھیں معلوم نہیں کہ حکیم مشرق ڈاکٹر محمد اقبال اشتراکیت کے بارہ میں فرما گئے ہیں۔ لیجئے سنئے۔ ضرب کلیم میں لکھتے ہیں۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم   بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ رفتار

اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور | فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر | کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں | اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرفِ "قل العفو" میں پوشیدہ ہے اب تک | اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

علاوہ بریں حکیم مشرق اکثر اپنی مجلسوں میں کہتے تھے کہ اس وقت اسلام کی تبلیغ کی جس قدر سخت ضرورت روس میں ہے کہیں اور نہیں ہے۔ یہی خیال مولانا کا بھی تھا۔ مولانا ایک عرصہ تک اس ملک میں رہ آئے تھے اس بنا پر اس تحریک کی قوت و طاقت سے متعلق انہوں نے جو باتیں اب سے مدت پہلے کہیں تھیں وہ اب حرف بحرف سچ ثابت ہو رہی ہیں۔ مولانا کا خیال تھا کہ یہ تحریک ابھی تجربہ کی منزل سے گذر رہی ہے۔ اس بنا پر جوں جوں قدم آگے بڑھتا جائے گا اس تحریک کے اصول و مبادی میں ترمیم و تنسیخ ہوتی رہے گی۔ اس مرحلہ پر مسلمانوں کے لئے بہترین موقع ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات حقہ ان لوگوں تک پہنچائیں اگر اس طرح اسلام اور اشتراکیت میں صلح کی کوئی صورت نکل آتی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ دنیا کی ایک عظیم ترین طاقت مسلمانوں کے ہاتھ آ جائے گی اور پھر وہ اس کے ذریعہ دُنیا کا تختہ الٹ کر رکھ دیں گے۔ یہ ہے اشتراکیت کے متعلق مولانا کا اصل فکر۔ جسے ہمارے دوستوں نے کیا سے کیا کر کے پیش کیا ہے۔

نکتہ چیں ہے غمِ دل اس کو سُنائے نہ بنے
کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے

اس سلسلہ میں لائق ناقد نے ایک عجیب بات کہی ہے آپ فرماتے

ہیں :-

"جس طرح اسٹالن اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کر کے اسے قومی رنگ، دینے میں کامیاب ہو رہا ہے۔ اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام کو قومی لباس پہنانا چاہتے ہیں ...... اس لئے وہ ٹرڈسکی جیسے "مومن قانت" اشتراکی کے مقابلہ میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند کرتے ہیں۔" (معارف ص ۱۷۶)

یہ ٹرڈسکی کے "مومن قانت" ہونے کی ایک ہی رہی اغالباً آپ کو یہی معلوم نہیں ہے کہ اسٹالن اور ٹروسکی ان دونوں میں بنیادی اختلاف کس بات میں تھا؟ اختلاف اس میں نہیں تھا کہ اشتراکیت ایک بین الاقوامی تحریک ہے یا نہیں۔ اسے دونوں تسلیم کرتے تھے۔ البتہ اسٹالن کا خیال یہ تھا کہ ابھی ہمارے حالات اس کی اجازت نہیں دیتے کہ ہم اس تحریک کو بین الاقوامی اصول پر چلائیں اور دنیا کے دوسرے ملکوں اور قوموں میں اس کا پروپگنڈہ کریں۔ اگر ہم نے ایسا کیا تو خواہ مخواہ دوسری قومیں ہم سے کھٹک جائیں گی اور ہم اطمینان سے اپنے گھر میں بھی کام نہیں کر سکیں گے۔ ٹرڈسکی اس کا مخالف تھا اور شدید مخالف۔ ٹرڈسکی غریب پر جو تشدد ہوا وہ ممکن ہے بیجا اور نامناسب ہو۔ تاہم واقعات مابعد نے یہ ثابت کر دیا کہ اس معاملہ میں اسٹالن کی ہی رائے صائب تھی۔

اب میں اسی پر یہ مقابلہ ختم کرتا ہوں۔ اگرچہ یہ کافی طویل ہو گیا ہے تاہم مجھے اس کی تشنگی کا احساس ہے۔ افسوس ہے کہ مضمون شروع کرتے

وقت جو مآخذ میرے ذہن میں تھے۔ چند در چند مشاغل اور گراں بار مصروفیتوں کے باعث ان میں سے اکثر کی مراجعت نہیں کر سکا۔ اثناء تحریر میں جو کتابیں سامنے آگئیں۔ انھیں کا حوالہ دے دیا ہے۔ ورنہ مولانا سندھی کا مطالعہ نہایت وسیع اور فکر حد درجہ عمیق تھا۔ نہ جانے وہ کہاں کہاں سے دانہ دانہ چن چن کر لاتے تھے اور اُن سے ایک خرمن بناتے تھے جتنا بولتے تھے۔ اس سے کہیں زیادہ ان کے دماغ اور حافظہ میں ہوتا تھا۔ یہ محض خوش اعتقادی نہیں میرے ساتھ ایک جماعت کا مشاہدہ ہے۔ اسی بنا پر بہت کچھ لکھنے کے باوجود مولانا کے افکار کے ابھی بہت سے گوشے اور پہلو ہیں جو حرف وبیان سے آشنا نہیں ہو سکے۔

گماں مبر کہ بپایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگ تاکست

مولینا عبید اللہ سندھی

پر

ایک ناقدانہ جائزہ

از

جناب مولانا مسعود عالم صاحب ندوی

یہ تنقید "معارف" ستمبر ۱۹۴۴ء میں چھپی

مولانا عبید اللہ سندھی کی شخصیت ایک عجیب و غریب شخصیت ہے، اور ان کے افکار ان کی شخصیت سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہیں۔ ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوئے، اسلام قبول کیا، دیوبند میں تعلیم پائی، سیاسیات میں دخیل ہوئے، اور اس طرح کہ ہندوستان چھوڑنا پڑا، جلا وطنی کی زندگی، کابل، ماسکو، انقرہ اور یورپ کے مختلف مقامات میں گزری۔ آخر میں حجاز آ گئے تھے، دس بارہ برس حرم کے سایے میں بھی رہے، اور اب پانچ سال ہوتے ہیں کہ وطن کی کشش پھر انھیں ہندوستان کھینچ لائی۔

مولانا کی زندگی کوئی پرسکون زندگی نہیں رہی ہے۔ دنیا کے تمام نشیب و فراز،

ہے، شکست اور رنج و محن کی گھاٹیوں سے وہ کامیاب گزر چکے ہیں، اور اب کہ سفینۂ عمر ساحل کے قریب آ لگا ہے وہ اپنے تجربات زندگی اور نصف صدی کے مطالعہ کے نتائج سے ہمیں مستفید کرنا چاہتے ہیں،

ہندوستان آنے کے بعد پہلے پہل انھوں نے کلکتہ میں ایک تقریر کی، جس سے ہمارے حسنِ ظن کو ایک جھٹکا لگا، اس میں انھوں نے انگریزی لباس زیب تن کرنے اور لاطینی حروف اختیار کرنے کی تلقین کی تھی، ظاہر ہے کہ صرف "صاحبوں" کا لباس اختیار کر لینے سے انسان "صاحب" نہیں ہو جاتا، اور نہ لاطینی حروف برت لینے سے سائنس و فلسفہ کے اسرار کھُل جاتے ہیں، یہ ایک سطحی اور مرعوب ذہنیت کی دعوت تھی، اور مولانا سندھی کی زبان سے ایسی باتیں سن کر طبعی طور پر بڑا دکھ ہوا۔

اس کے بعد "الفرقان" ولی اللہ نمبر ۵۹ھ میں انھوں نے امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف کرایا، گو اس میں بھی بہت سی باتیں قابل گرفت تھیں، مگر دوستوں نے یقین دلایا کہ مولانا اپنے افکار کے اظہار پر قادر نہیں، اور ان کا حال کچھ فرقۂ ملامتیہ کا سا ہے، شروع شروع میں وحشت ہوتی ہے، "پھر انسان مانوس ہو جاتا ہے۔" ہم نے جی کڑا کر کے اس اجمالی تعارف کا بار بار مطالعہ کیا، مگر یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ ہماری طبیعت اس سے مانوس نہ ہو سکی۔ نیشنلزم کی تبلیغ خواہ کتنے ہی معصومانہ انداز میں ہو ہمارے لئے ناقابلِ برداشت ہے،

اس "ہلکے سے تموج" کے بعد مولانا نے شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی

تحریک لکھی، (۱۳۴۲ھ) جس میں حضرت سید احمد شہیدؒ بریلوی، اہلِ صادق پور اور ان کے عام ماننے والوں پر انھوں نے نہایت سخت اور ناروا حملے کئے، ساتھ ساتھ نجد اور یمن کے مشہور اہلِ علم اور نامور محدّثین کو بھی اس سلسلے میں دھر گھسیٹا، اس کتاب پر ایک مفصّل تنقید معارف کے چار نمبروں (فروری، مارچ، اپریل، مئی ۱۹۴۳ء) میں شائع ہو چکی ہے، جو اہلِ علم میں قبولیت کی نظروں سے دیکھی گئی۔

یہ کتاب اور "الفرقان" کا مقالہ، دونوں اہلِ علم اور خواص کے لئے تھے، عام اور معمولی لکھے پڑھے لوگ ان سے اچھی طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتے، اس لئے ان کا دائرۂ اثر و نفوذ بہت محدود رہا، ان کے برعکس زیرِ نظر کتاب مولانا کے ایک لائق شاگرد اور معتقد نے آسان زبان میں لکھی ہے، جس میں ان کے تمام افکار یکجا اور پھیلا کر پیش کئے گئے ہیں، طرزِ بیان دلچسپ اور موثر ہے۔ واقعات تاریخی تسلسل اور افکار سلجھاؤ کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، غرض جہاں تک مولانا کے افکار و آراء کا تعلق ہے، یہ کتاب ان کے پیش کرنے میں پوری طرح کامیاب ہے، اور ہمیں یہ معتبر ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ مولانا اس کتاب سے بالکل مطمئن ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ یہ افکار کتاب و سنّت کی روشنی میں کہاں تک قابلِ قبول ہو سکتے ہیں؟

کتاب تقریباً چار سو صفحوں پر پھیلی ہوئی ہے، اور تقریباً پوری اسلامی تاریخ پر مولانا کا تبصرہ اس میں آگیا ہے، وحدتِ انسانیت، انقلاب، اسلامی تصوف، اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات، اسلامی ہندوستان، اکبرِ اعظم،

اورنگ زیب، شاہ ولی اللہ اور ولی اللہی سیاسی تحریک، مختلف ابواب کے ماتحت مولانا کے خیالات و افکار کی تشریح کی گئی ہے۔

مصنف کا مقدمہ بھی اچھا خاصا دلآویز اور دلچسپ ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمارا نوجوان طبقہ اس وقت کیسی ذہنی کش مکش اور فکری الجھاؤ میں گرفتار ہے۔

مولانا کے افکار کی تنقید اور مکمل جائزہ کے لئے بڑی فرصت اور پھیلاؤ کی ضرورت ہے، افسوس کہ نہ اس وقت ہمیں اتنی فرصت نصیب ہے، اور نہ ایک رسالہ کے محدود صفحات میں اتنی گنجائش ہے، سرسری طور پر ہم اتنا عرض کر سکتے ہیں کہ مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے، اور مسلمان بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جزء بن سکیں، اسی اعتبار سے وہ وحدتِ انسانیت اور وحدتِ ادیان کے قائل ہیں، مولانا کے نزدیک قرآن مجید بھی اسی "بنیادی فکر" کا ترجمان ہے:-

"اور یہ بنیادی فکر عالمگیر، ازلی، ابدی، اور لازوال ہے۔ قرآن میں بیشک اس کا جامہ عربی ہے۔" (ص۳۵)

لیکن یہ عربیت "مشاہدۂ حق" کے بیان میں صرف ساغر و مینا کے طور پر ہے، (ص۳۵) اصل حقیقت تو وہی ہے جو گیتا میں ہے، مولانا کے نزدیک گیتا حق ہے، لیکن اس کی جو غلط تعبیر کی گئی ہے، وہ کفر ہے، گیتا کے متعلق تو گیتا والے جانیں؛ لیکن قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ مولانا کی وحدتِ انسانیت کا شارح ہے، اور نہ وہ وحدتِ ادیان کا قائل ہے، اس کا حامل تو ایک "دین حق" اور "ہدی"

لے کر آیا تھا، تاکہ ساری کائنات اس کی پابند ہو، اور اللہ کی زمین پر اُسی کا قانون نافذ ہو، مولانا جن قوانین و مذہبی اقتدار کو "رسوم" کہتے ہیں، وہ صرف رسوم نہیں، ان میں حدود اللہ بھی ہیں، اور حدود اللہ سے تجاوز کرنے والے کے لئے قرآن مجید کا لہجہ سخت ہے،

لیکن ہمارے مولانا تو "دینِ حق" کی دائمی برتری گویا مانتے ہی نہیں، ان کے نزدیک اب قرآنی حکومت کا زمانہ گزر گیا، اور گزری ہوئی چیز واپس نہیں آسکتی :-

"جو زمانہ گزر گیا، وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا، جو پانی بہ جاتا ہے وہ لوٹتا نہیں، قرآن پر عمل کر کے خلافتِ راشدہ کے دورِ اول میں صحابہ نے جو حکومت بنائی، اب بعینہٖ ویسی حکومت نہیں بن سکتی، جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں، وہ حکمت قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے، بیشک خلافتِ راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے، لیکن یہ نمونہ بعینہٖ ہر دور میں منتقل نہیں ہوسکتا۔"

حکمتِ قرآنی سے مولانا کی جو بھی مراد ہو، مگر ہم اُسے شریعت سے الگ نہیں سمجھتے، جو حکمت شریعت سے بے نیاز کردے، یا شریعت کو قرار واقعی اہمیت نہ دے، قرآنی حکمت نہیں کہی جاسکتی،

مولانا کے افکار میں یہ چیز بڑی طرح کھٹکتی ہے، کہ وہ اسلام کا قلاوہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے،

" مولانا نے فرمایا کہ میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لئے ضروری

سمجھتا ہوں، کہ اس پر چلنے سے ہر فرد انسان کی انانیت بیدار ہوتی
ہے، بدقسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک
کے خاص اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا، اور جو ظاہری طور
طریقوں میں اُن سے مختلف ہوا، اس کو کافر قرار دیا، اور یہ نہ دیکھا، کہ
دین کا جو مقصود حقیقی ہے وہ اُن کے ہاتھ آتا بھی ہے یا نہیں"،

جانے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مُراد کیا ہے ؟ کیا نماز پڑھنا، روزے
رکھنا، زکوٰۃ کی ادائی، حج ادا کرنا، یہ سب طور طریقے ہیں، اور جو اُن کا قائل نہ
ہو، وہ رب العالمین کی بارگاہ میں مقبول ہوسکتا ہے، ؟ اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ
"محدود مذہب" سے مُراد کیا ہے، ؟ کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب
کی فہرست میں داخل ہے، ؟

اسلامی تصوف کے باب ص ۱۲۴ - ۱۶۳ میں مولانا کا بیان بہت دلچسپ،
مفید اور سبق آموز ہے، یہ کون نہیں جانتا، کہ موجودہ ہندی تصوف کا بڑا حصّہ
ویدانت اور ہندو یوگیوں کے طریقوں سے ماخوذ ہے،" اصل جذبۂ تصوف جسے
حدیث میں احسان کہا گیا ہے، یقیناً خالص اسلامی چیز ہے، لیکن موجودہ
فنِ تصوف، تزکیہ اور ریاضت کے نت نئے طریقے، بیرونی اثرات کی غمازی
کرتے ہیں، مولانا فرماتے ہیں :-

"ہمارے بعض علماء اس سے بہت چڑتے ہیں، انھیں یہ گراں
گزرتا ہے کہ مسلمان صوفیہ نے ہندوستان کے ویدانت سے استفادہ کیا،
چنانچہ وہ ایسے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں، ان ارباب علم و فضل

کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ ایک ہے جذبۂ تصوف اور ایک ہے علم تصوف، اس جذبۂ تصوف کو حدیث شریف میں احسان کا نام دیا گیا ہے، اور جس طرح اور علوم کی تدوین میں دوسری قوموں کی تحقیقات اور تلاش و جستجو سے مسلمانوں نے فائدہ اٹھایا، اسی طرح تصوف کے طرق میں بھی دوسری قوموں سے استفادہ کیا گیا،

"اسلامی تصوف پر سب سے زیادہ اثر ہندو ویدانتی کا ہوا ہے۔" (ص۱۳۱)

"یہاں پر ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی تصوف ویدانت کے فکر سے متاثر ہوا۔ اور ہندوستان کے مسلمان صوفیا نے نفس باطنی کی اصلاح اور تصفیہ کے لئے ہندو یوگیوں سے ملتے جلتے طریقے اختیار کئے۔" (ص۱۳۲)

بہر حال حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے، رہے ہمارے صوفی علماء تو انکی خفگی بجا ہے، یہ بزرگانِ دین، اور اللہ کے مرتاض بندے ان صوفیانہ ریاضتوں کو خالص اسلامی چیز سمجھتے ہیں، جب آپ کہیں گے کہ یہ چیزیں ہندوؤں سے لی گئی ہیں، تو ان کا نفس طبعی طور پر اس تلخ حقیقت کے قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوگا۔

لیکن مولانا کا مطلب دوسرا ہے، وہ یہ فرماتے ہیں، کہ مسلمان صوفیوں نے ہندو یوگ کو منقح کیا، اس کی اصلاح کی، اور اسی کو پاکیزہ شکل میں ہندوؤں کے سامنے پیش کیا،

"یہی وجہ ہے کہ ہمارا تصوف ہر سمجھ دار ہندو کو اپنی طرف کھینچتا

ہے - مولانا کا خیال ہے کہ اگر فرقہ وارانہ تعصبات نہ ہوتے، اور
ہندوؤں کے دلوں میں مسلمانوں کی ہر چیز سے نفرت نہ پیدا کردی
جاتی، تو کچھ بعید نہ تھا کہ مسلمان عارفین کے فیض سے ہر ہندو
کے دل میں اسلامی تصوف گھر کرلیتا، اور ہندوستان کے سمجھدار طبقے
اسلام کے گرویدہ ہوجاتے۔ (صـ ۱۳۳)

مگر سب سے بڑی مشکل تو یہی ہے، کہ فرقہ وارانہ تعصبات شروع سے موجود ہیں، اور ہندوستانی قومیت سے میل کی کوئی کوشش بھی ہندوؤں کو اسلام سے قریب نہیں لاسکتی، البتہ ہوسکتا ہے کہ اس کھینچا تانی میں کچھ اسلام ہی کا رنگ پھیکا پڑجائے، یہ کوئی خواہ مخواہ کا اندیشہ نہیں ہے، ایسا پہلے بھی ہوچکا ہے - اکبر اور داراشکوہ کی نامبارک کوششوں کا کیا یہی انجام نہیں ہوا۔

"اسلامی تصوف کی طرح تاریخ اسلام کا بھی مولانا نے اپنے
نقطۂ نظر سے نہایت گہرا جائزہ لیا ہے، ان کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ
اسلام گو بین الاقوامیت کی دعوت ہے، مگر وہ قومیتوں کا انکار
نہیں کرتا" (ص ۱۹۶)

وہ انسانیت، بین الاقوامیت، اور قومیت تینوں کو تسلیم کرتے ہیں، عقیدہ وحدت الوجود ان کے انسانی فکر کا ترجمان اور مظہر ہے، بین الاقوامیت کی جگہ وہ وحدت ادیان کو دیتے ہیں، قومیت کی تعمیر وہ خاص دین یا شریعت سے کرتے ہیں، وہ بیک وقت ان تینوں چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں۔

"عقیدہ وحدت الوجود، وحدت ادیان، اور ایک مستقل دین کی جو

بالترتیب جُدا جُدا حیثیتیں ہیں، ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا، کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت، اور قوم کی ہے، میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں، اور اسی بنا پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں، لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا، کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے، قوم بین الاقوامیت، اور انسانیت، ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں، بعینہٖ میرا شخصی عقیدہ میرا قومی اور ملّی مذہب، وحدتِ ادیان، اور وحدت الوجود، ذہنی ارتقاء کے مراحل ہیں"، (ص۱۵۱)

گویا اسلام کی حیثیت آپ کے نزدیک صرف ایک قومی و ملّی مذہب کی رہ گئی، وہ ایک عالمگیر "دین" نہیں رہا۔ لکھتے ہوئے جی کڑھتا ہے، پر کیا کیا جائے، کہ مندرجہ بالا اقتباس سے ایسا ہی کچھ سمجھ میں آتا ہے، ممکن ہے کہ یہ ہماری ناقص سمجھ کا تصور ہو۔

اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشے میں مولانا عربوں اور عربی زبان اور عربی قرآن کے بارے میں ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو ہمارے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں، ملاحظہ ہو:-

"........ بے شک ...... قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا، لیکن آپؐ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا، کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے .... چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو

حیثیتیں ہیں، ایک قومی، اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی" (ص ۱۹۱)

"...... اس ذہنیت کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان کو مقدس مان لیا گیا، عربوں کو سب قوموں سے افضل بنایا گیا بے سوچے سمجھے قرآن کی عربی متن کی تلاوت کرنا ثواب ٹھہرا،......." (صفحہ ۱۹۲)

فہم قرآن پر زور دینا اور بات ہے، اور تلاوت کے ثواب سے محروم کرنا اور بات ہے، غالباً مولانا "تلاوت قرآن" کے ثواب کے منکر نہیں، عربی برتری اور عربی تفوق کی تردید میں شاید ان کی زبان سے نکل گیا ہو۔

"اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا۔ وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے، اس میں وہ صرف صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے، وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو، وہ اس کے نزدیک بے شک مذموم ہے، لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے، مولانا کے خیال میں یہ ناممکن ہے" (ص ۱۹۶)

"اسلام کی دعوت قومیت کی دعوت نہیں تھی، بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دیدی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے" (ص ۲۰۰)

ایک مسلم کی حیثیت سے ہمیں مولانا کے اس "فکر" کے قبول کرنے سے انکار ہے، اسلام قومیتوں کے نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں، اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا، وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے، اسلام نے چند "اصول و مبادی" پیش کئے ہیں، جو انھیں قبول کرتا ہے، ان پر ایمان رکھتا ہے اور انھیں اپنی زندگی

کا دستور العمل بناتا ہے، وہ اس "حزب" کا رکن ہے، یا یوں کہئے کہ وہ اسلام کی بین الاقوامی برادری میں شامل ہو جاتا ہے، نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصور بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا، اصل یہ ہے کہ مولانا کے دل و دماغ پر روس اور سٹالن چھائے ہوئے ہیں۔ جس طرح سٹالن، اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کر کے اسے قومی رنگ دینے میں کامیاب ہو رہا ہے، اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام کو قومی لباس پہنانا چاہتے ہیں، وہ ایسی قومی پارٹی بنانا چاہتے ہیں، جو بین الاقوامی رجحان رکھتی ہو، اسی لئے وہ ٹراٹسکی جیسے "مومن قانت" اشتراکی کے مقابلے میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند کرتے ہیں۔ یہ سب کچھ ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں، زیرنظر کتاب میں پورے نو صفحے ۲۲۰ - ۲۲۹ (ص) اسلام اور اشتراکیت کی مماثلت کے نذر کئے گئے ہیں، افسوس کہ مضمون کی تنگ دامانی طول طویل اقتباس کی اجازت نہیں دیتی، اس لئے صرف اس کا ابتدائی حصہ پیش کرتے پر اکتفا کرتے ہیں، جس میں اس مشابہت و مماثلت سے برأت ظاہر کی گئی ہے،

"حاشا و کلا! ہمارا مقصود یہاں کسی قسم کا مقابلہ کرنا نہیں ہے، اور نہ کسی طرح کی مشابہت ثابت کرنے کی غرض ہے، لیکن تاریخ اسلام کے ان ادوار کو سمجھنے میں اس زمانہ کی ایک اور بین الاقوامی تحریک سے بڑی مدد مل سکتی ہے، خوش قسمتی سے یہ تحریک ہمارے سامنے اٹھی، ابھری اور پھیلی، اور مختلف مراحل سے گزری ہے،...... ہماری مراد اشتراکیت کی تحریک سے ہے۔" (ص ۲۲۰)

غرض تو مشابہت ثابت کرنے کی نہیں ہے، لیکن اسلام کے تاریخی ادوار کو آپ دیکھتے ہیں اشتراکیت ہی کی تاریخ کی روشنی میں، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک میں بھی ایک موقع (ص ۱۶۳ حاشیہ) پر یہ مماثلت پیش کی گئی ہے، (نیز ملاحظہ ہو معارف مارچ ۱۹۴۲ء ص ۲-۱۹۱، حاشیہ)

اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد طبیعت پر تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید بھی شاق گزرتی ہے، بدقسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہل قلم بھی عربیت کے دلدادہ ہیں، اس لئے ان سے بھی ہمارے مولانا خوش نہیں،

"....... ان کے (یعنی عربوں کے) اہل قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال، نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا، اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں، ہماری بدقسمتی ہے کہ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمان اہل علم میں سے جن لوگوں نے بھی تاریخ اسلام پر کتابیں لکھیں، وہ عربی تصنیفات سے بہت متاثر ہوئے، اور چونکہ عربی زبان کو ہمارے ہاں مقدس سمجھا جاتا ہے، اور اس زبان میں جو کچھ بھی لکھا ہوا ہو اس کو الہام کا درجہ دیا جاتا ہے، اس لئے یہ خیال ہندوستان کے اہل علم میں بھی عام ہوگیا"۔ (ص ۲۴۰)

ہم مولانا کو یقین دلاتے ہیں کہ عربی زبان میں لکھی ہوئی ہر چیز کہیں بھی الہامی نہیں خیال کی جاتی؛ عربی زبان میں الہامی اور مقدس چیز صرف ایک ہے، اور وہ ہے کتاب اللہ، جس کے تقدس سے شاید ان کو بھی انکار نہ ہو، رہی تاریخ اسلام کے بعض غیر عربی ادوار کی تنقید وتنقیص تو اس کے ذمہ دار وہ عجمی ہیں، جو

اسلام کی صراطِ مستقیم سے دُور جا پڑے ،

قومیت اور وطن پرستی کا جذبہ اچھے خاصے ہوشمند مفکر اور وسیع النظر عالم کو راہِ اعتدال سے کتنا دُور لے جا سکتا ہے، اس کا اندازہ مولانا کے ان خیالات سے ہو سکتا ہے، جو زیرِ نظر کتاب میں " اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات" کے عنوان سے مرتب کئے گئے ہیں ، (ص ۲۰۲-۲۴۲)

" یہ صحیح ہے کہ دین اسلام کسی ایک ملک ، قوم یا زمانہ کے لئے مخصوص نہیں ، اسلام تمام انسانیت کا دین ہے اور قرآن کریم انسانیت کے اسی دین کا ترجمان (اور قانون) ہے "

اس عالمگیر قانون کو حجاز میں عملی جامہ پہنایا گیا ، یہ جامہ اس عالمگیر قانون کی ایک تعبیر ہے ، جو زمانہ ماحول ، اور اہل حجاز کی طبیعت کے مطابق کی گئی ۔ اس تعبیر کو اصل قانون کی طرح عمومی اور ابدی سمجھنا ٹھیک نہیں ، (ص ۲۴۲)

آپ سمجھے یہ حجازی تعبیر کیا چیز ہے ؟ ہم سیدھے سادے مسلمان تو اسے محض " حجازی تعبیر" کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے ہیں ، اس کا اصلی نام سنّت ہے جو قرآن شریف پر زائد تو نہیں ، لیکن اس کی تفصیل و تشریح ضرور ہے ، ائمۂ اسلام ، سنّت کو کتاب اللہ سے الگ نہیں قرار دیتے بلکہ اسی کا تتمہ سمجھتے ہیں ، لیکن مولانا فرماتے ہیں :-

" دین صرف قرآن میں منحصر ہے ، اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے ،........ اسلام کی اجتماعی اساسی تحریک قرآن شریف میں منضبط ہے ، اور وہ غیر متبدل رہے گی ، لیکن جہاں کہیں کسی قانون پر عمل درآمد شروع

ہوتا ہے، تو مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنائے
جاتے ہیں، قانون اساسی تو غیر متبدل ہوتا ہے، لیکن تمہیدی قوانین
ضرورت کے وقت بدل سکتے ہیں، ہم سنّت انھیں تمہیدی قوانین کو
کہتے ہیں۔"

"سنّت" مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے، اس لئے اس میں ان کے نزدیک تبدیلی ہوسکتی ہے، یہ نظرِ عنایت سنّت ہی پر بس نہیں کرتی، بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھ کر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالم گیر نہیں مانتے:۔

"مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں، وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں، عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعے ہی عملی صورت دی جاسکتی تھی" (ص ۲۵۲)

ایک دوسرے انداز میں اس کی تشریح ملاحظہ ہو:۔

"مولانا فرماتے ہیں کہ نبوت انسان کی جبلی استعداد کا انکار نہیں کرتی، اور انسان کی جبلی استعداد اس کے خاص ماحول ہی سے بنتی ہے، مثلاً ہندوستان میں فطرۃً ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں، اس لئے اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے، (یعنی اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کرلے) تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا" (ص ۲۵۵)

یہ سب اسی جذبۂ وطن پرستی کے مظاہر ہیں، جو مولانا کی رگ و پے میں سرایت

کئے ہوئے ہے، اور جس کی کھوج میں انھوں نے مسلمانوں کی پوری تاریخ کھنگال ڈالی ہے،

احکام قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کے متعلق ایک اور ارشاد ملاحظہ ہو، جو بالکل واضح اور کسی تبصرے کا محتاج نہیں :-

"غیر عرب اقوام کے لئے اس پیغام (یعنی قرآن کریم) کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا، اپنانے میں جو دقتیں پیش آئیں، دو طرح سے حل کیا گیا، عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہو گئی تھی، ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لئے مان لیا کہ یہ حکمرانوں کا قانون تھا....

..... البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لئے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی، وہ یوں دور ہو گئی، کہ اس قانون میں لچک تھی، غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی، اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنسہٖ قبول کر کے عرب بن جائیں، یا اس کی روشنی میں اپنے لئے ایک قومی قانون بنا لیں،" (ص ۲۶۱)

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ "لچک" سے مولانا کیا مراد لیتے ہیں؟ پھر اگر لچک کی تاویل بھی کر لی جائے، تو قومی قانون کی کوئی توجیہہ نہیں ہوتی، رہ رہ کر خیال ہوتا ہے کہ سب اسی "وطنیت" کے جراثیم ہیں، جو مولانا سندھی جیسے دیدہ ور اور نکتہ رس عالم کو کعبہ سے ترکستان کی طرف لئے جا رہی ہے، ان کی ہڈیاں پھولوں میں رہیں، عارف لاہوری نے کتنا سچ کہا تھا :-

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے (اقبال)

ہر چیز کی ایک حد ہوتی ہے، راقم اپنی سادہ لوحی سے یہ سمجھا تھا، کہ جذبۂ وطنیت کی بھی کوئی نہ کوئی حد ہوتی ہوگی، مگر مولانا سندھی کے افکار و سیاسی تعلیمات سے واقفیت کے بعد اس خیال کی غلطی آشکارا ہوگئی، مسئلہ خلق قرآن اور اُس کی قومی تشریح پر مولانا نے جو خیالات ظاہر فرمائے ہیں، ان کو پڑھ کر یقین ہوگیا، کہ اس جذبۂ وطن پرستی کی کوئی حد نہیں، اور نہیں کہا جا سکتا، کہ اُس کی عنقہ سامانیاں کہاں جاکر دم لیں گی، ممکن ہے بعض سیدھے سادے عقیدت مندوں کو یہ جملے ناگوار معلوم ہوں، مگر راقم ان سے ذرا صبر کی درخواست کرے گا، آئیے ذرا جی کڑا کرکے مسئلہ خلق قرآن کی قومی تعبیر سن لیجئے، اس کے بعد آپ کو فیصلے کا حق ہوگا، اب تک اشتراکیوں کی یہ خصوصیت مشہور تھی، کہ وہ دُنیا کی تاریخ کی تعبیر معاشی عوامل کے ذریعہ کیا کرتے ہیں، مگر اب معلوم ہوا کہ وہ اس خبط میں منفرد نہیں۔ ہمارے بعض ارباب فکر کا بھی یہ کمال ہے کہ اسلام کی پوری تاریخ کی تشریح و تعبیر قومی نقطۂ نظر سے کر لیتے ہیں۔ ایک نمونہ ملاحظہ ہو۔

"مامون کے زمانہ میں خلق قرآن کا بھی مسئلہ اُٹھا، ایک گروہ کہتا تھا، کہ کلام الٰہی جو خدا کی صفات قدیمہ سے ہے وہ تو قدیم ہے، لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے، وہ مخلوق اور حادث تھے، محدثین کہتے تھے کہ کلام الٰہی ہر حال میں قدیم ہے۔ مامون نے پہلے گروہ کی حمایت کی، اور اس خیال کو سلطنت کا اصولی مسئلہ بنا دیا اور محدثین کی قیادت امام حنبل (احمد بن حنبل) نے فرمائی، خلق قرآن کے اس تنازع کے متعلق مولانا فرماتے ہیں، کہ مامون کے زمانہ میں عرب و

کے ہاتھ سے سیادت کے سب ذرائع چھن چکے تھے، لے دے کے
ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خاص الٰہی زبان منوانے
پر مصر تھے، عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو من جانب اللہ مانتے تھے، لیکن
قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم
اور غیر فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے، عربی الفاظ پر زور دینے والے
حقیقت میں عربی تفوق کے قائل تھے۔ ......

محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کریم کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے،
اور یا اس مسئلہ کو گول مول ہی رکھا جائے، کیونکہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے
سے عربی تفوق پر زد پڑتی ہے"۔ (صفحہ ۴۶۶)

ان افکار زندیں کو پڑھئے اور مولانا کی جودت طبع کی داد دیجئے، یا پھر مسلمانوں
کی بدقسمتی کا ماتم کیجئے کہ ان کے اہل نظر و فکر راہ حق سے کس قدر دور ہوتے جاتے
ہیں؟ فتنۂ خلق قرآن کی یہ تشریح بالکل غلط، اور واقعات کے خلاف ہے، بات
اتنی تھی کہ مامون کو مناظرہ کا شوق تھا، عیسائیوں سے مناظرے میں کلام اللہ کو
حادث کہہ گیا، کہ عیسیٰ (علیہ السلام) کلمۃ اللہ ہو کر مخلوق ہوئے، تو پھر قرآن کلام اللہ
ہوتے ہوئے کیوں مخلوق اور حادث نہ ہو؟ ادھر سے مطالبہ ہوا کہ تمہارے علماء
تو قرآن کو مخلوق اور حادث نہیں کہتے، حکومت کا نشہ بُرا ہوتا ہے، دیر کیا تھی،
دربار میں علماء کی طلبی ہوئی، کمزور دل والے اور زمانہ ساز علماء کی کبھی کمی نہیں
نہیں رہی۔ ... لیکن انہی میں چند ایسے ارباب عزیمت و استقامت بھی تھے جنھوں
نے پوری پامردی اور بہادری کے ساتھ اس فتنہ کا مقابلہ کیا، انھیں اذیتیں دی گئیں،

قید خانوں میں طرح طرح سے پریشان کیا گیا، لاکھوں کے مجمع میں بُلا بُلا کر دُرّے مارے گئے، بدن زخموں سے چُور ہو گیا، مگر یہ اللہ کے بندے راہِ حق سے نہ ہٹے، اور تاریخ پر ایک مستقل نشان چھوڑ گئے، آج پوری اسلامی تاریخ میں حسین بن علی (رضی اللہ عنہ وعن والدیہ) کے بعد احمد بن حنبلؒ کا موقف اپنی نظیر نہیں رکھتا، دنیاوی اور مادہ پرست تحریکوں سے مقابلہ مقصود نہیں، مگر یہ سبیل تفنن عرض کیا جاتا ہے، کہ اگر مولانا کا جی چاہے تو انقلاب روس اور جدید ترکی کی تاریخ کھنگال کر دیکھ لیں، ابن حنبل کی استقامت اور برداشت کی مثال مشکل سے ملیگی:۔

اولٰئک آبائی فجئنی بمثلہم اذا جمعتنا یا جریر المجامع

ذہانت اور اُپج سے ایک انوکھی بات کہہ دینا آسان ہے، مگر اُسے ثابت کرنا مشکل ہے، کہاں عربی تفوق کا جذبہ، اور کہاں ابن حنبلؒ اور ان کے رفیقوں کا افضل الجہاد شتان ما بین الارض والسماء مولانا سندھی نے زیادتی اور ظلم کی حد کردی، ابن حنبل کا تو یہ عالم تھا کہ دُرّے پڑ رہے ہیں، تہ بند کھلا پڑتا ہے، بدن لہو لہان ہو رہا ہے، وقت کا سب سے بڑا شہنشاہ (معتصم باللہ) کہتا ہے، کہ اب بھی کہہ دو صرف زبان سے مخلوق کا لفظ ادا کردو۔ مگر لب پر جاری ہوتا ہے، تو یہ مشہور و ماثور فقرہ:۔

اعطونی شیئاً من کتاب اللہ عزوجل او سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اقول بہ (جلاء العینین ص۱۲۴-۱۲۶)

مگر یہ یورپ کی مادیت کا لوہا ماننے والے کہتے ہیں کہ وہ پیکر صداقت و عاشق سنت صرف عربی زبان اور عربی تفوق کی خاطر اپنی جان گنوانے پر تُلا ہوا تھا، اللہ جانتا ہے کہ ان ائمہ صدق وصفا کے ایمان و اخلاص پر اس سے زیادہ بدنما بہتان

نہیں اُٹھایا جاسکتا، وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون
مولانا کہتے ہیں کہ محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے
یا اُسے گول مول رکھا جائے، اس گول مول کی حقیقت یہ ہے کہ سلف کا ایک طبقہ
صفات باری کے بارے میں بے انتہا محتاط تھا، امام مالک کا مشہور قول ہے :-

"الاستواء معلوم والکیف مجہول والسوال عنہ بدعۃ"

اسی طرح کلام الٰہی کے بارے میں ایک طبقہ کہتا تھا :-

القرآن کلام اللہ لا اعرف مخلوق او غیر مخلوق،

یہ گول مول ضرور ہے مگر ٹال مٹول کا گول مول نہیں ؛ اس اجمال کی تہ میں عقیدہ
کی پاکیزگی اور ایمان کا رسوخ ہے، اور یہ چیز استہزاء کی بجائے رشک کی مستحق ہے،

اسی سلسلہ میں ایک بات اور مولانا فرماتے ہیں ،

"عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو منجانب اللہ مانتے تھے، لیکن قرآن کے
الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی
تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے۔"

اس پر چند سوال پیدا ہوتے ہیں :-

(۱) دورِ عباسی کے وہ کون عجمی مسلمان تھے، کیا عقیدۂ خلق قرآن کے قائلین اور
منکرین کی تقسیم نسل اور قومیت کی بنیادوں پر تھی ؟

(۲) قرآن کے الفاظ کو غیر فانی تسلیم کرنے کے معنی یہ تو نہیں کہ وہ من جانب اللہ
بھی نہیں، مولانا کے بعض بیانات سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے :-

"دراصل بات یہ ہے کہ ایک عجمی کی عقل یہ سمجھ ہی نہیں سکتی، کہ اللہ

کی تعلیم جو تمام زبانوں اور سب دُنیا کے لئے ہے، وہ عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو، عجمی ذہن کے لئے قرآن کے الفاظ کا غیر مخلوق سمجھنا ناممکن ہے، وہ تو معانی کو قرآن سمجھے گا۔" (ص ۲۶۰)

"وہ تو معانی ہی کو قرآن سمجھے گا۔" اس فقرہ سے شبہ ہوتا ہے، کہ کہیں کچھ اور تو نہیں مراد لیا جارہا ہے؟

مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ

"مامون کے زمانے میں عربوں کے پاس لے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خالص الٰہی زبان منوانے پر مصر تھے۔" (ص ۲۶۶)

دریافت یہ کرنا ہے کہ آپ عربی زبان کو کسی درجے میں الٰہی زبان مانتے بھی ہیں؟ خاص و عام کی بحث تو بعد کی چیز ہے، جہاں تک اسلام کا تعلق ہے مسلک بالکل صاف ہے، قرآن مجید اللہ کا کلام ہے، جو اس میں شک کرے اس کے کفر میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہ بھی واضح ہے کہ یہ اللہ کا کلام (قرآن مجید) عربی زبان میں ہے تو اب عربی زبان، الٰہی زبان ہوئی یا نہیں؟ مگر آپ کی عجمیت تو صرف معانی ہی کو قرآن سمجھتی ہے، اور آپ کے نزدیک اللہ کی تعلیم عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو ہی نہیں سکتی۔

اب یہ باب ختم ہوتا ہے، آخر میں ایک قومی نعرہ اور سُن لیجئے، نعرہ ہے تو وطن پرستانہ مگر زبان علم اور حکمت کی اختیار کی گئی ہے:۔

"مولانا کے نزدیک دلّی بھی دمشق و بغداد اور بخارا کی طرح مسلمانوں کے ایک مستقل مرکز کی حیثیت رکھتی ہے، جس طرح عرب مسلمان ایک مستقل

قوم تھے، اور ان کا سیاسی مرکز دمشق اور بغداد رہا، اور ایرانی مسلمان ایک مستقل قوم ہیں، اور انہوں نے بخارا کو اپنا مرکز بنایا، اسی طرح ہندوستانی ایک مستقل حیثیت رکھتے ہیں، ان کی اپنی زبان ہے، اپنا فقہی مذہب ہے، اپنا علم کلام اور خاص حکمت ہے، جس طرح ایرانیوں نے عربوں سے اپنی قومی شخصیت منوائی، اور ایرانی زبان، ایرانی فقہ، ایرانی علم کلام اور ایرانی تمدن، مسلمانوں کی بین الاقوامی برادری کا ایک مستقل جزو بن گئے، اس طرح ہندوستانی مسلمان بھی ایک مستقل قوم ہیں"

(ص ۲۶۲)

ایرانیوں نے جس طرح اپنی قومی شخصیت منوائی، اس کی بڑی دردناک داستان ہے، اس کا ذکر نہ چھیڑا جاتا، تو اچھا تھا، رہا مسلمانانِ ہند کا اپنا فقہی مذہب تو ہمیں اس کا علم نہیں، ان کی اکثریت فقہ حنفی کی پابند ہے، جو صرف ہندوستان میں محدود نہیں، امام اعظم اور ان کے جانشینوں کی مرتب کردہ فقہ افغانستان، ترکستان، اور عربی ملکوں میں بھی رائج ہے، نیز خود اہل ہند کی ایک بڑی تعداد اہل حدیث ہے، جو محدثین کے طریقے پر چلنا اپنے لئے سرمایۂ سعادت خیال کرتی ہے، ممکن ہے، مولانا کا دماغ ان کا فکری وجود تسلیم نہ کرتی ہو، مگر ان کا وجود ہے، اور بہت نمایاں، موجودہ ہندوستان کے بعض چوٹی کے علماء عقائد اور فقہ دونوں میں محدثین اور سلف کا مسلک رکھتے ہیں،

مولانا کا ارشاد ہے کہ ہندوستانی مسلمان ایک قوم ہیں، اب اسکی تو لیلیں ملاحظہ فرمائیے:—

"اکبر تغلقوں کی طرح نہ تو قاہرہ کے عباسی خلفاء کی دینی حاکمیت کو تسلیم کرتا تھا، اور نہ اُسے اپنے باپ ہمایوں کی تقلید میں ایران کے شیعہ بادشاہوں کی سرداری گوارا تھی، چنانچہ اس نے ہندوستان میں ایک مستقل صاحب اقتدار سلطنت کی بنیاد رکھی، یہ خالص ہندوستانی سلطنت کی ابتدا تھی۔"

یہ ہے مولانا کی ہندوستانی سلطنت کا نمونہ، جس کا وہ خواب دیکھ رہے ہیں، اکبری بدعات کے خلاف حضرت مجدد الف ثانی کے جہاد سے کون واقف نہیں، اس کی تازہ تشریح بھی ملاحظہ فرمائیے:۔

"بدقسمتی سے ہندوستان کے حالات کچھ اس قسم کے تھے، کہ اس فکر سے ملک کی سیاسی زندگی میں خاطر خواہ نتائج نہ نکل سکے، بات یہ ہے کہ جس طرح مامون کے اقدام سے عربی ذہن کے تفوق پر زد پڑتی تھی …… اسی طرح اکبر کے زمانہ میں بھی ہندوستان کے مسلمان حکمران طبقوں نے محسوس کیا، کہ اکبری مسلک سے اسلام کی برتری کو صدمہ پہنچے گا، اور اس کے ساتھ ان کی سیادت بھی خطرہ میں پڑ جائیگی، چنانچہ یہاں بھی اکبری فکر کے خلاف بغاوت ہوئی، اور عالمگیر کے زمانہ میں امام ربانی مجدد الف ثانی کے رجحان کو حکومت کا اصول تسلیم کر لیا گیا۔" (ص ۳۸۹)

گویا امام ربانی بھی مسلمان حکمران طبقوں کے جذبۂ سیادت و تفوق کی تبلیغ کر رہے تھے، کہاں کی بات کہاں جا پہنچی ہے۔

ہندوستانی قومیت کے پرستاروں کے نزدیک اکبر اعظم سے زیادہ چہیتا کون ہوسکتا ہے ؛ طبعی طور پر مولانا اس کے بڑے مداح ہیں :۔

"چنانچہ اکبر پہلا مسلمان فرمانروا ہے جس نے اس ملک میں آزاد اسلامی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد رکھی، جو نہ ایران کی حلقہ بگوش تھی اور نہ عثمانی سلاطین کے تابع، یہ مسلمانوں کی قیادت میں ہندوستان میں قومی حکومت کی تشکیل تھی، اور اسلام کے اصول و قوانین کے اندر ہندوستانی قومیت اور ان کے تمدن اور تہذیب کو زندہ کرنے کی کوشش"۔ (ص ۲۹۳

بالکل صحیح! یقیناً اکبر کی حکومت ہندوستانی قومیت اور ہندو تمدن و تہذیب کو زندہ کرنا چاہتی تھی، مگر سوال یہ ہے کہ کیا اسلام کے اصول و قوانین کے اندر رہ کر ایسا ممکن بھی ہے ؟

مولانا کے نزدیک وحدۃ الوجود کا عقیدہ اکبر کے فکر کی اساس تھا، اور اسی پر اس کے دینِ الٰہی کی بنیاد رکھی گئی تھی، ص ۲۹۷-۲۹۶ ، معلوم نہیں وحدۃ الوجود کے ماننے والے مولانا کے اس نظریہ کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں،

اس سلسلہ میں مزید ارشاد ہوتا ہے :۔

"اکبری سیاست ایک دینی فکر کا نتیجہ تھا، جس کا اساس وحدۃ الوجود کا عقیدہ تھا...... جہانگیر کے زمانے میں امام ربانی نے ابن عربی کے عقیدۂ وحدۃ الوجود کی تردید کی، اور اس پر جس سیاست کی بنا پڑی تھی، اُسے غلط ٹھہرایا، امام ربانی کے مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے، کہ سلطنت کے بڑے بڑے با اقتدار سرداروں سے اُن کی خط و کتابت رہتی تھی،

اور یوں بھی مسلمانوں کے حکمران طبقوں کا ان کی طرف مائل ہونا ایک
طبعی امر تھا!" (ص ۲۰۷)

دیکھئے وہی بات مولانا دوسرے انداز میں کہہ رہے ہیں، کہنا یہی چاہتے ہیں کہ امام ربانی اس وقت کے مسلمان حکمران طبقوں کی نمائندگی کر رہے تھے اور انہیں اکبر کی بدعات اور اس کے بداندیش وزیروں کی بیہودہ حرکت سے کوئی خاص اصولی اختلاف نہیں تھا، ورنہ مولانا سے زیادہ اسے کون جانتا ہے کہ معاملہ صرف ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود کا نہیں تھا، معاملہ دین کا تھا، اکبر نے اس دین ہی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، جو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں لے کر آئے تھے، اگر حضرت امام ربانی مجاہدانہ میدان میں نہ آتے، تو نہ اورنگ زیب پیدا ہوتا، اور نہ ہم آپ اس حال میں ہوتے، لیکن ہمارے مولانا ہیں کہ اکبر کی شہنشاہیت کو ہندوستانی اسلامی حکومتوں کا نام دیئے جا رہے ہیں:-

"اکبر کی حکومت حقیقت میں ہندوستانی اسلامی حکومت تھی، اسکے سیاسی مسلک میں ہندوستانیت کو اسلامیت پر ترجیح دی گئی تھی، کیونکہ ابتدائے کار میں اسلامی حکومت کو ہندوستانی بنانے کے لئے لابدی طور پر ہندوستانیت پر زیادہ زور دینا چاہئے تھا" (ص ۲۰۹)

خاکسار عرض کرنا چاہتا ہے کہ اسلامی حکومت ہندوستان میں تھی کہاں جسے اکبر اور اس کے حاشیہ نشیں، "ہندوستانی" بنانا چاہتے تھے، مغلوں سے پہلے کی مسلمان حکومتوں کو کسی حال میں اسلام کی حکومت نہیں کہا جا سکتا، وہ مسلمانوں کی حکومتیں تھیں جن میں بادشاہ اچھے بھی ہوتے تھے اور برے بھی، اکبر پہلا بادشاہ ہے جس کے

دور میں وہ مسلمانیت بھی ختم کر دی گئی اور صرف اسی پر بس نہیں کیا گیا، بلکہ دین ہی کے بیخ و بن سے اکھاڑ دینے کی مہم شروع کر دی گئی، اور ایک نئے دینِ الٰہی کی بنیاد ڈالی گئی۔ ممکن ہے مولانا کے نزدیک یہ ہندوستانیت ہو، مگر کتاب و سنّت رسول پر ایمان رکھنے والا اسے الحاد و زندقہ سمجھنے پر مجبور ہے،

اورنگ زیب کی دینداری اور مذہبی پالیسی کی توجیہہ بھی مولانا نے اپنے مخصوص انداز میں کی ہے جو سُننے کے لائق ہے۔ ہمیں اب تک نہیں معلوم تھا کہ عالمگیر حجاز پر بھی اپنا اقتدار چاہتا تھا اور اس کی سیاست کی تہ میں اسلامی دنیا کی قیادت کا جذبہ کام کر رہا تھا، ہم مولانا کو جھٹلانے کی جرأت تو نہیں کر سکتے، البتہ یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ تاریخ سازی کے لئے بھی کچھ قرائن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔

بہر حال مولانا کی توجیہہ ملاحظہ ہو:۔

"اکبر کی سلطنت ہندوستانی اسلامی سلطنت تھی، اورنگ زیب چاہتا تھا کہ وہ اس ہندوستانی اسلامی سلطنت کے دائرہ اثر کو اتنی وسعت دے کہ اس کے اندر خیبر پار کے ملک بھی آجائیں، اور حجاز پر بھی اس کا اقتدار ہو، اور یہ اس وقت ممکن نہ تھا، جب تک وہ اپنی حکومت کو اسلامی رنگ نہ دیتا...... اورنگ زیب کے پیشِ نظر ہندوستان کے علاوہ اسلامی دنیا کی قیادت تھی، اس لئے (اس) نے اسلامیت کو مقدم جانا"

مولانا کو جمع اضداد میں کمال حاصل ہے، وہ اکبر اور عالمگیر دونوں کے مداح ہیں، اکبر پر اس لئے فریفتہ ہیں کہ اس نے خالص قومی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی، عالمگیر کی یہ ادا انہیں بھاتی ہے کہ اس نے بیرونِ ہند میں ہندوستان

کی عظمت کا جھنڈا بلند کیا۔

"دوسرے لفظوں میں اشوک سے ہزارہا سال کے بعد ایک بار پھر ہندوستانی اس قابل ہوئے کہ وہ دوسروں کی سیاسی اور فکری ترکتازیوں کی آماجگاہ بننے کی بجائے اپنا پیغام باہر کی دنیا کو سنائیں، گو اشوک کے زمانہ میں یہ پیغام بدھ مت کا تھا، اور عالمگیر کے عہد میں یہ امام ربانی مجدد الف ثانی" کا پیغام تجدید اسلام تھا۔" (ص ۳۱۶)

فکری ترکتازیوں کا فقرہ قابل غور ہے، شاید مولانا کے نزدیک اسلام اور متقدمین ائمۂ اسلام کے اثرات بھی ترکتازیوں میں داخل ہوں۔

مولانا سندھی ہندوستان میں حکمت ولی اللہی کے داعی ہیں، اور انھیں شاہ صاحب کی کتابوں میں بے نظیر عبور حاصل ہے، مگر وہ شاہ صاحب کے افکار جس طرح پیش کرتے ہیں اس سے خود شاہ صاحب سے بدگمانی ہونے لگتی ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب بھی اکبر اور عالمگیر دونوں کے قائل تھے، شاہ صاحب اکبر کے قائل ہوں، اس کی سیاست کے ثناخواں ہوں، یہ بات ناقابل قبول ہے، جب تک صریح شہادت نہ پیش کی جائے، بہر حال مولانا کا بیان ملاحظہ ہو،

"....... اہل فکر کی یہ جماعت سلطنت کے ان لوگوں سے واقف تھی وہ اکبر کے سیاسی اعمال کے حامی نہ تھے، لیکن جس نہج پر اکبر نے مختلف ملتوں کو ہم نوا کرنے کی کوشش کی تھی، وہ اصولاً اس سے متفق تھے، اسی طرح وہ عالمگیر کی اسلام پرستی کے قائل تھے، لیکن اسلام پرستی نے امور سلطنت میں جو سخت گیری کی روش اختیار کی تھی اس

کے خلاف تھے، شاہ ولی اللہ کے والد شاہ عبدالرحیم اور ان کے ہونہار فرزند امام ولی اللہ ان کے افکار کے مرتب کرنے والے ہیں۔" (ص ۳۱۹)

کیا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کا مصنف اس نہج سے اصولی طور پر متفق ہو، جو اکبر نے مختلف ملتوں کو ایک کرنے کے لئے اختیار کیا تھا،

زیر نظر کتاب میں ایک باب ولی اللہی سیاسی تحریک پر بھی ہے (ص ۳۴۰-۳۴۱) یہ گویا مولانا کی کتاب "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کا خلاصہ ہے۔ اس خلاصہ میں بھی نجدویین کے محدثین، عام اہل حدیث اور بدنام و مظلوم وہابیوں پر نظر عنایت مبذول ہوئی ہے (ص ۳۳۵) جسے ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں، کہ ان پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے، (معارف :- فروری، مئی ۴۳ء)

کانگریس پر بھی مولانا کے افکار قابل دید ہیں (ص ۳۴۴-۳۴۱) مگر ہمیں انکی توجیہ و تشریح سے اتفاق نہیں، کہ ہم وطنیت اور قومیت کو اسلام کے لئے زہر قاتل سمجھتے ہیں، اور مولانا اس کے سرگرم داعی ہیں، وہ ہر تحریک اور ہر فکر میں وطن پرستی کا سراغ لگا لیتے ہیں،، البتہ انھوں نے گاندھی جی اور کانگریس کی ہندوانہ قومیت سے متعلق بڑی معقول باتیں کہی ہیں، اسی سلسلے میں انھوں نے مولانا حسین احمد صاحب کی سیاست پر بھی دلچسپ انداز میں نکتہ چینی کی ہے :-

"مولانا نے فرمایا کہ تعجب ہے مولانا حسین احمد، مصطفےٰ کمال کی ترکی تحریک کے تو خلاف ہیں، لیکن حکومت برطانیہ کی عداوت میں اس پر

کبھی غور نہیں کرتے، کہ گاندھی جی ہندوستانی تحریک چلا رہے ہیں، اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی شخصیت کو کس قدر نقصان پہنچنے کا امکان ہے۔" (ص ۳۵۹)

اس تحریر کے ختم کرنے سے پہلے جی چاہتا ہے کہ مولانا کا ایک اور وطن پرستانہ رجز ناظرین کی ضیافت طبع کے لئے پیش کر دیا جائے، خوبی یہ ہے کہ اس رجز کی تصنیف کا سہرا بڑے بڑے بزرگوں کے سر باندھا گیا ہے:۔

'دیوبندی اسکول ہند کو کیا سمجھتا ہے، اس کے لئے سبحۃ المرجان' نام کی عربی تاریخ ہند پڑھیے، قدیم مذاہب ہند کے متعلق ان کے نظریات مرزا مظہر جانجاناں اور امام عبدالعزیز دہلوی کے مکتوبات میں ملیں گے، میں ان کی ترجمانی مختصر الفاظ میں یہاں کرتا ہوں، ہمارا ہندوستان، دنیا کی تاریخ میں عظیم الشان رفعت کا مالک ہے، پہلے دور میں اس نے سنسکرت جیسی زبان پیدا کی، کلیلہ و دمنہ جیسی حکمت کی کتاب لکھی، فوجی تمرین کا کھیل شطرنج ایجاد کیا، ریاضی میں یونان کا ہمسر بنا، الٰہیات میں ویدانت فلاسفی سکھانے میں جگت گرو بنا، اس سے ویدک دھرم اور بدھ دھرم دنیا میں پھیلے، اس نے مہاراجہ اشوک جیسے حکمران پیدا کئے، دوسرے دور میں قدیم انسانیت کی علمبردار سوسائٹی کو اسلام جیسے انٹرنیشنل پروگرام سے آشنا کرنے والا جلال الدین اکبر پیدا کیا، مشرقی ایشیا کی زبانوں کو ملا کر اردو جیسی انٹرنیشنل زبان پیدا کی، محی الدین عالمگیر جیسا پیدا کیا، جو تمام ممالک

ہند کو ایک قانون کا پابند بنانا سکھا گیا ۔ امام ولی اللہ جیسا فلاسفر پیدا کیا ۔" (ص ۹ - ۳۴۸)

اس رجز کے اور مصرعے جیسے بھی ہوں، مگر اکبر والا مصرعہ تو یقیناً غیر موزوں ہے، کہاں مولانا کا چہیتا اکبر اعظم اور کہاں اسلام کی دعوت !! اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے ۔

ارادہ ایک مختصر تبصرہ لکھنے کا تھا، مگر کوشش کے باوجود یہ تحریر کچھ نہ کچھ طویل ہو ہی گئی، پھر بھی نقد کا حق ادا نہ ہوا، ضرورت ہے کہ کوئی صاحب نظر عالم پوری کتاب پر بسط و شرح کے ساتھ گہری تنقید کرے ۔ راقم نے اپنی بساط کے مطابق صرف نمایاں اور زیادہ قابل اعتراض حصوں کی نشان دہی کر دی ہے ۔